مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی

الهیات اگزیستانسیالیستی

جان مک کواری

ترجمه مهدی دشت بزرگی

بوستان کتاب

PDF.tarikhema.org

آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی/ ۲۰۹

الهیات اگزیستانسیالیستی

مقایسه هیدگر و بولتمان

جان مک کواری

مترجم: مهدی دشت بزرگی

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی

بوستان کتاب قم

۱۳۸۲

مک کواری، جان، ۱۹۱۹ - Macquarrie, John
الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هیدگر و بولتمان / جان مک کواری؛ ترجمه مهدی دشت بزرگی؛ [برای] مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی. - قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، ۱۳۸۲.
۳۵۲ ص. - (بوستان کتاب قم: ۱۲۴۲. آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی: ۲۰۹)
ISBN 964 - 371 - 452 - 7 :۲۸۰۰۰ ریال
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: An existentialist theology: a comparison between Bultman and Heidegger.
واژه‌نامه.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. مسیحیت و اگزیستانسیالیسم. ۲. هایدگر، مارتین، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۶. Heidegger, Martin - نقد و تفسیر. ۳. بولتمان، رودلف کارل، ۱۸۸۴ - ۱۹۷۶. Bultmann, Rudolf Karl - نقد و تفسیر. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. بوستان کتاب قم. ج. عنوان. د. عنوان: مقایسه هیدگر و بولتمان.
BT ۸۴/ ۷ م ۷ الف ۲۳۰

□ شابک: ۷ - ۴۵۲ - ۳۷۱ - ۹۶۴ / ISBN: 964 - 371 - 452 - 7 □ مسلسل انتشار: ۲۱۶۱

بوستان کتاب قم

الهیات اگزیستانسیالیستی
مقایسه هیدگر و بولتمان

نویسنده: جان مک کواری
مترجم: مهدی دشت بزرگی
تهیه: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام اسلامی
ناشر: مؤسسه بوستان کتاب قم
(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: اوّل / ۱۳۸۲
شمارگان: ۱۵۰۰
بها: ۲۸۰۰ تومان

دفتر مرکزی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) بوستان کتاب قم، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷ - ۷۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۷۴۲۱۵۴
فروشگاه مرکزی (شمارهٔ ۱): قم، چهار راه شهدا (محل عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری بیش از ۱۷۰ ناشر)، تلفن: ۷۷۴۳۴۲۶
فروشگاه شمارهٔ ۲: تهران، خیابان انقلاب، خیابان فلسطین جنوبی، کوچه دوم (بشن)، پلاک ۲۲/۳، تلفن: ۶۴۶۰۷۳۵
فروشگاه شمارهٔ ۳: مشهد، خیابان آیة الله شیرازی، کوچه چهارباغ، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی شعبهٔ خراسان، تلفن: ۲۲۵۱۱۳۹
فروشگاه شمارهٔ ۴: اصفهان، خیابان حافظ، چهار راه کرمانی، گلستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی شعبهٔ اصفهان)، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰
نشانی الکترونیک: http://www.bustaneketab.com
پست الکترونیک: E-mail:bustan@bustaneketab.com
printed in the Islamic Republic of Iran

بسم الله الرحمن الرحیم

با قدردانی

از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

ویراستار: علی اکبر علیزاده.

کنترل و ویرایش: ابوالفضل طریقه‌دار.

حروف‌نگار: سید علیرضا موسوی نسب.

اصلاحات حروف‌نگاری و صفحه‌آرا: رمضانعلی قربانی.

نمونه‌خوانی: سیّد علی اکبر حاجی، احمد صالحی و مجتبی نوریان.

نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی.

کنترل فنّی صفحه‌آرایی: سید رضا موسوی منش.

طراح جلد: باسم الرسام.

مسؤول تولید: حسین محمّدی.

پی‌گیر چاپ: سیّد رضا محمّدی.

بوستان کتاب قم
(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مهر ماه ۱۳۸۲

فهرست مطالب

بخش دوم: حیات مسیحی به مثابه وجود حقیقی

سخنی با خواننده

پرسش از ربط و نسبت میان الهیات و تفکر فلسفی همواره پرسشی مهم و اساسی هم برای الهی‌دانان و هم فیلسوفان بوده است. تاریخ ادیان چه ادیان توحیدی و چه غیر توحیدی نشان می‌دهد که همواره الهی‌دانان برای دفاع و تبیین آموزه‌های دینی خود از مفاهیم و اصطلاحات و امکانات تفکر فلسفی روزگار خود بهره جسته‌اند، و باید گفت تا حدودی نیز در هدف دفاعی خود موفق بوده‌اند.

با این حال الهیاتی که بخواهد از امکانات فلسفی در جهت هدف دفاعی خود استفاده کند، همواره در معرض خطر انحراف و تحریف آموزه‌های اصیل خود قرار دارد. تفسیر و تبیین تعالیم دینی بر اساس تفکر و اندیشه‌های فلسفی که یکسره زاییده تفکر انسان‌اند، چه بسا به معنای دل سپردن به فلسفه‌ای دنیوی تلقی شود که منشأ انحراف و ابهام وحی الهی به عنوان تنها منبع فهم و آموزه‌های دینی، است. به هر حال احتمال وجود چنین خطری، تأمل و تفکر در باب ربط و نسبت میان الهیات و فلسفه و در حقیقت این پرسش که «چگونه فلسفه می‌تواند به الهیات شکل دهد؟» ضروری می‌کند.

نکته دیگری که باید در باب ربط و نسبت فلسفه و الهیات مد نظر داشت این است که هر تفکر و تحقیق پیش‌فرض‌هایی دارد. تفکر الهیاتی نیز پیش‌فرض‌هایی دارد که در تعیین و تحدید قلمرو و تبیین مفاهیم اساسی آن نقش تعیین کننده‌ای

دارند. این پیش‌فرض‌ها عمدتاً هستی‌شناختی‌اند که فلسفه عهده‌دار تبیین و تفسیر آن‌ها است. به هر تقدیر تحقیق و پژوهش در باب ربط و نسبت الهیات و فلسفه یکی از ضروری‌ترین پژوهش‌های دورهٔ معاصر است.

کتابی که با عنوان «الهیات اگزیستانسیالیستی» پیش روی خوانندگان قرار دارد نمونه برجسته چنین پژوهشی است که البته ربط و نسبت الهیات معاصر با نهضت فلسفی اگزیستانسیالیسم را مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌دهد. نویسنده کتاب آقای جان مک کواری با بیانی صریح و روشن به پرسش‌های مذکور البته در قالب بحثی مقایسه‌ای میان دو تفکر ـ بولتمان و هیدگر ـ پاسخ گفته است. ترجمه و عرضه چنین کتابی از آن جهت برای ما مهم است که می‌تواند باب جدیدی در تحقیق‌های موجود و بحث‌های مربوط به نسبت الهیات و فلسفه بگشاید.

از مترجم محترم جناب آقای دکتر مهدی دشت بزرگی، و جناب آقای دکتر سید مسعود سیف که ترجمه را با متن انگلیسی مقابله کردند و مدیر گروه فلسفه حجة‌الاسلام جناب آقای محمدعلی عبداللهی که نظارت بر اتقان ترجمه را بر عهده داشتند تقدیر و تشکر می‌کنیم.

امید است که عرضه و انتشار این کتاب گامی در جهت خدمت به فرهنگ مکتوب جامعه باشد.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی

پیش‌گفتار مترجم

بخش بزرگی از فلسفهٔ معاصر را «اگزیستانسیالیسم» تشکیل می‌دهد. گرچه اندیشه‌های این جریان فلسفی دارای سابقه‌ای طولانی است، آغاز و رواج نظام‌مند آن در اوایل قرن بیستم واقع شده است. در کتاب‌های فلسفی، معمولاً بنیان‌گذار این فلسفه سورن کی‌یرکگارد معرفی شده که همهٔ اندیشمندان اگزیستانسیالیست پس از او، از وی تأثیر پذیرفته‌اند. فیلسوفان اگزیستانسیالیست معروف معاصر عبارت‌اند از: مارسل، یاسپرس، هیدگر و سارتر. فلسفهٔ دو فیلسوف اول را در زمرهٔ اگزیستانسیالیسم الهی و فلسفهٔ دو فیلسوف بعدی را در زمرهٔ اگزیستانسیالیسم الحادی قرار داده‌اند. اما ارائهٔ تفسیری غیر دینی از فلسفهٔ مارتین هیدگر بحث‌انگیز بوده است، چنان که خوانندهٔ متتبع و جست‌وجوگر می‌تواند در همین اثر دریابد که هیدگر در چه مباحثی از فلسفهٔ خویش به دین نزدیک می‌شود و در چه مباحثی از آن فاصله می‌گیرد. در حقیقت، تمام تلاش جان مک‌کواری در این کتاب، یافتن ارتباط و قرابت میان فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم با الهیات مسیحی است. او از فیلسوفان آن مکتب، هیدگر و از میان متکلمان مسیحی معاصر، رودلف بولتمان را انتخاب کرده و آرا و عقاید فلسفی و الهیاتی آن‌ها را در موضوعات اساسی با یکدیگر مقایسه می‌کند. مبنای کار مک‌کواری در این مقایسه، دو اثر معروف این دو متفکر، یعنی *وجود و زمان* هیدگر و *الهیات عهد*

جدید بولتمان بوده است که تاکنون، هیچ یک به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند. در این ترجمه، به تبع مؤلف، همه ارجاعات به متون آلمانی آن دو اثر مربوط می‌شود. و ترجمهٔ همهٔ آیات ***کتاب مقدّس***، از ترجمهٔ فارسی آن نقل شده است.

مک کواری کتاب ***الهیات اگزیستانسیالیستی*** را در سال ۱۹۵۵ تألیف کرد و اینک ترجمهٔ فارسی آن به همهٔ دانش پژوهان تقدیم می‌شود. در ترجمهٔ این اثر، از مساعدت‌های فراوان استادان گرامی، آقایان دکتر شهرام پازوکی و دکتر احمد احمدی بهره‌های فراوان بردم که وظیفهٔ خود می‌دانم از آن‌ها تشکر و قدردانی کنم. از آقای دکتر سید مسعود سیف نیز که کار ویرایش محتوایی و مقابلهٔ ترجمهٔ فارسی با متن انگلیسی را انجام دادند، تشکر می‌کنم. از مسئولان محترم پژوهشکدهٔ فلسفه و کلام مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، که به همت و تلاش‌شان این ترجمه به سامان رسید، به ویژه مدیر محترم گروه فلسفه که در جهت هرچه بهتر شدن ترجمه سعی بسیار کردند صمیمانه سپاس‌گزارم. برای همهٔ این عزیزان از خداوند منان توفیق و سربلندی را خواستارم.

مهدی دشت بزرگی
زمستان ۸۱

پیش‌گفتار مؤلف

هدف این کتاب تلاشی است در جهت فهم تأثیر فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی بر تفکر الهیات معاصر. امّا به‌طور خاص به ارتباط میان دو دانشمند آلمانی ـ پروفسور مارتین هیدگر فیلسوف و پروفسور رودلف بولتمان الهی‌دان ـ می‌پردازد. من این ارتباط را به دو دلیل انتخاب کرده‌ام: اولاً در بحثی که مطرح خواهم کرد، این ارتباط میان دو فرد یاد شده ارتباطی بسیار نزدیک است؛ ثانیاً ارتباطی بسیار جالب است، زیرا هر دوی آنان به نظر من ـ حتی اگر با تعالیم‌شان موافق نباشیم ـ در حوزه‌های خاص خویش، متفکرانی واقعاً برجسته و اصیل‌اند.

در مقدمهٔ کتاب، مسئله، بیان شده و طرحی پیرامون رهیافت وجودی به الهیات ارائه می‌شود. از این رهیافت بر سه مبنا دفاع می‌شود که عبارتند از: حق الهی‌دان در استفاده از مفاهیم فلسفی متداول؛ ادعای وجود ارتباط خاص میان فلسفهٔ وجود و کار الهیات (= کلام)؛ و قرابت میان مفاهیم اگزیستانسیالیسم و مفاهیم مربوط به اندیشهٔ *کتاب مقدس*.

بدنهٔ اصلی کتاب در دو بخش است که تقسیم مطرح شده در کتاب ***وجود و زمان*** هیدگر و نیز ***الهیات عهد جدید*** بولتمان را منعکس می‌کند. در بخش اول تحلیل هیدگر از وجود غیر حقیقی در ارتباط با تفسیر بولتمان از تعالیم **عهد جدید** پیرامون انسان بدون ایمان لحاظ می‌شود و رابطه نزدیک میان این دو نشان داده شده و

هرجا که ضرورت اقتضا کند تفسیری انتقادی نیز ارائه می‌گردد. در بخش دوم به تصور هیدگر از وجود حقیق در ارتباط با تفسیر بولتمان از زندگی مسیحی به مثابهٔ فهم جدیدی از خود (= من) می‌پردازیم.

در [قسمت] نتیجه‌گیری تلاش می‌کنیم تا نتایج تحقیق را خلاصه کنیم. جایگاه بولتمان در گسترش الهیات قرن بیستم نیز نشان داده می‌شود و ارزش سهم او نیز برآورد می‌گردد.

در ارجاع به کتاب‌های بولتمان، ***الهیات عهد جدید*** و ***پیام و اسطوره*** چاپ‌های آلمانی آن‌ها مراد است، زیرا در زمان نوشتن این کتاب فقط چاپ‌های آلمانی آن‌ها در دسترس ما بوده است. امّا مایلم خواننده را متوجّه این حقیقت کنم که اینک ترجمه انگلیسی کتاب اول تحت عنوان: ***Theology of the New Tèstament***, (S. C. M. Press, vols. I and II) موجود است. و منتخبی از مقالات کتاب دوم، تحت عنوان ***Kerygma and Myth*** (S. P. C. K) به انگلیسی ترجمه شده است.

وظیفه دوستانه اقتضا می‌کند به دلیل مدیون بودن به پروفسور ایان هندرسون از ایشان تشکر و قدردانی کنم؛ توصیه‌ها و نصایح او در نکته‌هایی فراوان، برای من کاملاً با ارزش بوده است و اثر او تحت عنوان ***اسطوره در عهد جدید*** در معرفی این حوزه به خوانندگان انگلیسی زبان پیشتاز بوده است. از پروفسور ج. جی. ریدل نیز تشکر می‌کنم که تمام تسهیلات را در اختیارم قرار داد و مرا در پی‌گیری این اثر ترغیب و تشویق کرد.

جان مک کواری
دانشگاه گلاسکو
اکتبر ۱۹۵۴

مقدمه

نسبت میان
فلسفهٔ وجود و الهیات

۱. تأثیرات فلسفی بر تفکّر الهیاتی
۲. الهیات و هستی‌شناسی
۳. رهیافت وجودی به الهیات
۴. اگزیستانسیالیسم و تفکّر کتاب مقدّس
۵. اگزیستانسیالیسم و تعالیم مسیح
۶. دیدگاهی مقدماتی دربارهٔ موضع بولتمان

۱

نسبت میان فلسفهٔ وجود و الهیات

۱ . تأثیرات فلسفی بر تفکّر الهیاتی

الهیات مسیحی در طول تاریخ خود و در ادوار مختلف، خوب یا بد، تحت تأثیر فلسفه‌های دنیوی و غیر دینی متفاوتی بوده است. حتی در **عهد جدید** عباراتی وجود دارد که ظاهراً بیان‌گر تأثیر مذهب گنوسی[۱] است. الهی‌دانان متقدّم [مسیحی]، از یوستین شهید تا اگوستین، در آثار الهیاتی خود آزادانه از منابع یونانی، به ویژه افلاطون استفاده کردند. توماس آکویناس در تفسیرِ ایمان مسیحی، از فلسفهٔ ارسطو بهره گرفت. نوشته‌های باتلر تأثیر مذهب اصالت عقل قرن هیجدهم را نشان می‌دهد. در قرن نوزدهم، الهیات تحت تأثیر جادوی ایدئالیسم هگلی واقع شد و بعدها اندیشه هایی که محصول نظریات علمی جدید بود بر آن تأثیر گذارد.

در همهٔ این موارد می‌بینیم که انگیزه‌ای دفاعی در کار است. الهی‌دانان تلاش کردند مدخلی برای ورود به تفکّر معاصر بیابند تا بتوانند ایمان مسیحی را متناسب

---

1. Gnosticism

با روزگار خود در عبارات و اصطلاحاتی معقول و قابل فهم عرضه کنند. بنابراین آن‌ها از مفاهیم متداول فلسفی استفاده کردند، حتی هنگامی که این مفاهیم از نظام‌های فکری کاملاً بیگانه با مسیحیت اخذ شده بود.

به طور کلی، هدف دفاعی الهی‌دانان یاد شده با کامیابی به انجام رسید. الهی‌دانان متقدّم با چالش‌ها و معارضات فلسفهٔ شرک‌آلود مواجه بودند؛ توماس آکویناس با ابن‌رشدگرایی[1] دانشگاه‌های قرون وسطایی و باتلر با خداباوری طبیعی[2] مواجه بود. همهٔ آن‌ها با کاربرد ماهرانهٔ اندیشه‌های فلسفی عصر خویش، ایمان تاریخی مسیحی را به شیوه‌ای بازگو کردند که بتوانند برای آن در روزگار خود مستمعی جذب کنند. اما علاوه بر این‌ها نیز می‌توان گفت که همهٔ آنان به دلیل درک عمیق که از حقیقت مسیحی از طریق آثارشان داشتند، به تفکّر الهیاتی [مسیحی] خدماتی کردند که از ارزش جاودان برخوردار است.

اما واضح است که در این نحوهٔ تألّه، خطرهای سهمگینی وجود دارد. جدّی‌ترین خطر دارای سه جنبه است: دل سپردن به فلسفه‌ای دنیوی و به کار گرفتن آن در تفسیر ایمان مسیحی، ممکن است به آسانی از طریق تأکید بیش از حد بر عناصری از مسیحیت که با آن فلسفه متجانس است، به تحریف تعالیم مسیحی منجر شود. همچنین ممکن است عقاید کاملاً بیگانه با مسیحیت، در حالی که تحت ماسک اصطلاحات سنتی مسیحی تغییر صورت داده‌اند، در الهیات مسیحی نفوذ کنند. بدتر از این‌ها، سازگار ساختن ایمان مسیحی با سبک فلسفی غالب روزگار است.

در حقیقت، می‌توان استدلال کرد که هنگامی این احتمال‌های خطرناک تحقّق می‌یابند که الهیات مسیحی تحت تأثیر ایدئالیسم هگلی واقع شود و حتی می‌توان به طور جدّی‌تری استدلال کرد که انگیزهٔ بیش‌تر آن‌چه به عنوان جنبش تجدّدطلبی

1. Averroism
2. deism

آزاد[1] معروف است، این عقیده بوده که ایمان مسیحی به هر قیمتی باید چنان تفسیر شود که با نگرش علمی عام تعارض نداشته باشد. بنابراین، قابل فهم است که چرا باید در قرن بیستم در میان الهی‌دانان واکنش شدیدی در مقابل تأثیرات فلسفی به وجود آید. در مورد بارث گفته شده که او «متکلمی است که همواره از فیلسوفان و الهی‌دانانی که اجازه می‌دادند مفاهیم فلسفی بر تعالیم‌شان تأثیر بگذارد، انتقاد می‌کرد».[2] اعتقاد رایج این است که موضوع الهیات فقط کلام وحیانی خداوند است و اگر بگذاریم فلسفه‌های بشری بر ایمان مسیحی تأثیر کنند، فقط آن را مبهم کرده و باعث انحراف آن می‌شوند. تلاش بسیاری به عمل آمد تا تعالیم الهیاتی را به طور کامل از وحی الهی دین اهل کتاب اخذ کرده و همهٔ عناصر تفکّر بشری را از آن تعالیم کنار بگذارند.

بنابر این، مثلاً این که تفکّر الهی‌دانی چون بولتمان تأثیر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم را نشان می‌دهد، خود دلیلی کافی است تا بسیاری از الهی‌دانان معاصر که به فلسفه بی‌اعتمادند کاملاً آن را محکوم کنند. آیا بولتمان مرتکب این خطای کهن نیست که تعالیم مسیحیت را با گرایش‌های تفکّر غیر دینی و دنیوی متداول وفق می‌دهد؟ آیا الهیات مسیحی مجدداً از طریق این تأثیر بیگانه تحریف نخواهد شد؟

البته می‌توان در راستای دفاعی که از مدافعان بزرگ روزگاران متقدّم‌تر شده است، از بولتمان دفاع کرد و گفت که او به شکلی موفق تلاش کرد تا مسیحیت را به مثابهٔ موضوعی مناسب در اواسط قرن بیستم ارائه دهد. اگزیستانسیالیسم به عنوان واکنشی فلسفی در مقابل اومانیسم علمی[3] که در نیمهٔ اول قرن [بیستم] در همه جا شایع بود، پدید آمد. اگزیستانسیالیسم منکر مدعای آن مکتب فکری است

---

1. liberal modernism
2. R. Birch Hoyle, *The Teaching of Karl Barth*, S. C. M. Press, p. 57.
3. scientific humanism

که بر آن است تنها معرفت ممکن، معرفتی است که بتواند به طریق علمی تحقیق‌پذیر باشد، بلکه بالعکس، تصدیق می‌کند که معرفت علمی تنها نوعی خاص از معرفت است نه معرفتی ممتاز و برتر؛ و تابع معرفت اساسی، یعنی معرفت وجود است. ظاهراً این جنبش فلسفی، شیوه‌ای از دست‌رسی به تفکّر معاصر را به الهی‌دانان مسیحی ارائه داده است. آن نهضت دارای امکان‌های دفاعی است که اگر درست از آن‌ها استفاده شود، ارزش قابل ملاحظهٔ آن‌ها اثبات می‌شود. ممکن است بولتمان به دلیل دل‌سپردن به عقاید و باورهای اگزیستانسیالیسم، در برخی مواقع، پاره‌ای از تعالیم مسیحی را بد جلوه داده باشد که هر جا چنین چیزی واقع شده، ضعفی در موضع الهیاتی اوست. اما این نکته هم قابل تأمّل است که این مدافع معاصر همانند اسلاف خویش حق دارد، با دقت و احتیاط لازم، مفاهیم متداول فلسفی را به کار گیرد تا او را در ارائهٔ ایمان مسیحی به مثابهٔ موضوعی زنده و معقول در عصر خویش، توانا سازد.

اما سیر اصلی دفاع از موضع بولتمان این نیست. اساساً دل مشغولی او این نیست که اندیشهٔ مسیحی را در زبان و مفاهیمِ آن‌چه ممکن است به عنوان روحیهٔ فلسفی گذرا اثبات شود، تفسیر کند، بلکه مدعای بزرگ او این است که فلسفهٔ وجود با الهیات ارتباط خاصی دارد. تأثیر اگزیستانسیالیسم بر الهیات بولتمان، بر خلاف بسیاری از تأثیراتی که فلسفهٔ یونانی و غربی در گذشته بر الهیات داشته‌اند، سطحی و ظاهری نیست. از نظر بولتمان، الهیات توضیح مضمون و محتوای ایمان و آوردن آن به مرتبهٔ معرفت آگاهانه است.[1] بدین معنا که الهیات نوعی پدیدارشناسی ایمان است که از طریق آن، آن‌چه در اعتقادات مسیحیت به طور نهفته و مضمر وجود دارد، در نظام فکری منسجمی ابراز می‌شود. وانگهی، او می‌گوید که این تحلیل از

---

1. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, p. 187.

ایمان باید از نظرگاه خود ایمان مقبول واقع شود. بولتمان، درست همانند بارث، در تفکّر خویش به ایمانی رهنمون شده است که در وحی مسیحی ریشه دارد. اشتغال خاطر و دل‌بستگی اساسی او، تفسیر خود ایمان مسیحی است و این‌که بگذارد ایمان خودش را نشان دهد و خودش معرفت خویشتن باشد. غرض حقیق او این است که اندیشهٔ **عهد جدید** را آن‌چنان‌که هست، نشان دهد. بنابراین، تأثیر اگزیستانسیالیسم در الهیات او از کجا ناشی می‌شود؟ آیا این تأثیر، حتی زمانی که ارتباط این تفکّر با اندیشهٔ امروزی نشان داده شود، می‌تواند چیزی جز تأثیر تحریف کننده و بی‌ربطی در تفسیر تفکّر **عهد جدید** باشد؟ اما بیان کردیم که اگزیستانسیالیسم تأثیری سطحی و ظاهری بر الهیات نیست، بلکه ارتباط خاصی با آن دارد. حال آن ارتباط کدام است؟

۲. الهیات و هستی‌شناسی

هر تحقیق پیش‌فرض‌هایی دارد، تحقیق الهیاتی نیز مانند حوزه‌های دیگر تحقیق، دارای پیش‌فرض‌های خاص خود است. این پیش‌فرض‌ها حدود قلمرو تحقیق و مفاهیم اساسی آن را معین کرده، به آن جهت می‌دهند.[1] آن‌ها از قبل به گونه‌ای نوع نتیجهٔ تحقیق را (البته نه مفاد و محتوای آن را) مشخص می‌کنند. این پیش‌فرض‌ها هستی‌شناختی[2] اند؛ یعنی عبارت‌اند از درک و فهم اساسی از هستی موجوداتی که تحقیق دربارهٔ آن‌ها صورت می‌گیرد؛ مثلاً الهی‌دانان این پرسش را مطرح می‌کند که: «انسان در ارتباطش با خداوند چه موجودی است؟» او دربارهٔ نظریهٔ مربوط به انسان، یعنی دربارهٔ مفاد مفهوم الهیاتی انسان، در جست‌وجو برای یافتن پاسخ خویش به وحی مسیحی روی خواهد آورد. اما در مورد لفظ

---

۱. مقایسه کنید با: Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, pp. 9-12.

2. ontological

«هست» در پرسش خود چه طور؟ این لفظ از قبل بر نوعی فهم از وجود انسان در میان موجودات دیگر دلالت می‌کند و این‌که وجود انسان برخلاف سایر اشیا به گونه‌ای است که می‌تواند با خداوند ارتباط داشته باشد؛ برای مثال آیا وجود انسان از قبل به عنوان جوهر یا به صورت وجودی[1] و یا به گونه‌ای دیگر تصور شده است؟ بسته به این‌که آن پیش‌فرض چه باشد ـ و پیش فرضی هرچند غیر آشکار و نهفته باید وجود داشته باشد ـ هم بر تحقیق و هم بر نتیجهٔ تحقیق تأثیر می‌گذارد.

بنابراین، دربارهٔ وجود موجوداتی که در الهیات بحث می‌شوند، تحقیق پیش الهیاتی ممکن است. این تحقیق پیش الهیاتی، اگرچه ذاتاً با الهیات ارتباط دارد، خود الهیات نیست، بلکه فلسفه یا دقیق‌تر بگوییم هستی‌شناسی[2] است. این تحقیق از بررسی انتقادی و تحلیل فهم وجود آغاز می‌شود. تحقیق هستی‌شناختی بر هر تحقیق موجودشناختی[3] تقدّم دارد.

برای توضیح مطلب یاد شده، عقیدهٔ مسیحیت را دربارهٔ انسان مطرح می‌کنیم. گاهی گفته می‌شود که پولس رسول[4] وجود انسان را شامل سه قسمت بدن، نفس و روح می‌دانست. این عقیده در مقابل نظریهٔ دوگانگی انسان (جسم و روح) در فلسفهٔ یونانی است. انسان، بدن، نفس و روح است و ما چنین مفادی از مفهوم انسان را در نوشته‌های **عهد جدید** می‌یابیم.[5] حال فهم ما از این آموزهٔ مربوط به انسان به درک اولیهٔ ما از وجود او بستگی دارد، درکی که ما از قبل، پیش از این که

---

1. existentially

2. ontology

3. ontical

4. Saint Paul

۵. کتاب مقدّس، رسالهٔ اول پولس رسول به تسّالونیکان، باب ۵، آیهٔ ۲۳. [اما خود خدای سلامتی شما را بالکل مقدّس گرداناد و **روح** و **نفس** و **بدن** شما تماماً بی‌عیب محفوظ باشد].

تحقیق خود را دربارهٔ انسان در نوشته‌های **عهد جدید** آغاز کنیم، داشته‌ایم. اگر ما وجود انسان را به نحو جوهری تصور کنیم، آن‌گاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که مطابق عقیدهٔ پولس رسول، انسان از سه بخش یا عنصر، تشکیل شده است. از طرف دیگر، اگر وجود انسان را به طور وجودی تصور کنیم، آن‌گاه همراه با بولتمان می‌توانیم[1] نتیجه بگیریم که انسان، نه از دو عنصر تشکیل شده است و نه از سه عنصر، بلکه، امر واحدی است با نحوه‌های مختلف و ممکن وجود که در این‌جا الفاظی چون بدن، نفس و روح بر آن‌ها دلالت دارد.

چنان‌که هیدگر می‌گوید،[2] پرسش از وجود پرسشی است که نه تنها الهی‌دانان، بلکه فیلسوفان، دانشمندان و مورخان نیز از آن غفلت کرده و یا آن را پرسشی بیهوده دانسته‌اند. وجود شیء، یا چیزی تعریف نشدنی و یا حقیقتی بدیهی فرض می‌شود. وقتی می‌گوییم چیزی وجود دارد درنگ نمی‌کنیم تا بپرسیم که منظورمان چیست. با این حال، همان طور که هیدگر نشان می‌دهد به اندکی تفکّر نیاز هست تا درک کنیم که مفهوم وجود در نهایت ابهام است و چون در هر تحقیق فهمی از وجود فرض می‌شود، آن ابهام نخستین در آن تحقیق موجودشناختی تأثیرات و نتایج خاص خود را خواهد داشت. از طرف دیگر، هیدگر تصور می‌کند[3] که پیش‌رفت یک علم عبارت است از اصلاح و توضیح دائمی اصول اولیه و مفاهیم اساسی آن؛ اصول و مفاهیمی که آن علم از آن‌ها آغاز می‌شود. این دیدگاهی است که مورخ علم احتمالاً با آن موافق است[4]. هیدگر دربارهٔ مشکل خاص الهیات چنین می‌گوید:

الهیات (نسبت به تاریخ) تفسیر اساسی‌تری را از وجود انسان در ارتباط با

---

1. *Th. des NT,* p. 205.

2. *S. u. Z.*, p. 2.

3. *S. u. Z.*, p. 9.

۴. مقایسه کنید با:

- Dampier, *A History of Science*, C. U. P., pp. 457 and 491.

خداوند جست وجو می‌کند، تفسیری که از خود معنای ایمان اتخاذ می‌شود و درون آن باقی می‌ماند. بار دیگر به آرامی فهم بینش لوتر شروع می‌شود که نظام عقاید جزمی آن بر بنیادی مبتنی است که خودش، موضوع ایمان نیست و مفاهیم آن نه تنها برای مشکلات الهیاتی غیر کافی هستند، بلکه این مشکلات را مبهم و تحریف می‌کنند.[1]

بولتمان این معارضه را به عهده می‌گیرد. پیش از پرداختن به تفسیر محتوای ایمان مسیحی، او اندکی درنگ می‌کند تا پیش‌فرض‌های تفکّر الهیاتی را بررسی کند. او معتقد شد که این مفروضات با فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم روشن و استوار شده است، زیرا اگزیستانسیالیسم فلسفهٔ وجود است. هیدگر[2] استدلال کرده است که در رویکرد[3] به مشکل وجود به نحو عام، تقدّم با مسئلهٔ وجود انسان است، زیرا وجود انسان به گونه‌ای است که همراه با آن، فهمی از وجود او داده شده است. انسان به عنوان موجود، برای خویشتن‌ظهور و تجلّی دارد. بنابراین، اگزیستانسیالیسم مدعی است که فلسفه‌ای نظری نیست، بلکه تحلیلی از فهم‌وجود است که با خود وجود داده شده است.

حال می‌توانیم دریابیم که چرا می‌توان ادعا کرد که تأثیر اگزیستانسیالیسم بر الهیات بولتمان همانند تأثیر یک نظام مابعدالطبیعی، سطحی و ظاهری نیست. این تأثیر، تأثیری ذاتی است و دست کم از برخی جهات می‌تواند تأثیر درست و بر حقّ باشد؛ زیرا آن تأثیر پژوهشی ما قبل الهیاتی ـ یا هستی‌شناختی ـ دربارهٔ مفهوم وجود است که الهیات آن را مفروض می‌گیرد. اگر ادعا شود که الهی‌دانان از تأثیرات فلسفهٔ دنیوی یا غیر دینی کاملاً آزاد است، این سخن صرفاً بدین

---

1. *S. u. Z.*, p. 10.
2. *S. u. Z.*, p. 7.
3. approach

معناست که او به خود زحمت نمی‌دهد تا آن دسته از مفروضات هستی‌شناختیِ نهفته را که الهیات او از آن‌ها آغاز می‌شود و در تمام تحقیقاتش به طور ضروری نفوذ و رسوخ پیدا می‌کنند، بررسی کند.

تیلیش[۱] بحثی را که ما در این‌جا مطرح ساختیم به طور تحسین برانگیزی این‌گونه تلخیص می‌کند:

> الهیات، هنگامی که با دل‌مشغولی غایی و نهایی ما سر و کار دارد، در هر جمله‌ای، ساختار وجود، یعنی مقولات، قوانین و مفاهیم وجود را مفروض می‌گیرد. بنابراین، الهیات، همانند فلسفه، به هیچ وجه نمی‌تواند از «پرسشِ وجود» بگریزد. تلاش نص‌گرایی[۲] برای اجتناب از اصطلاحات هستی‌شناختی و مبتنی بر غیر عهدین[۳] محکوم به شکست بوده است، هم‌چنان‌که تلاش‌های فلسفی نیز برای اجتناب از اصطلاحات برگرفته از **کتاب مقدّس** ناکام ماند. خود **کتاب مقدّس** همواره مقولات و مفاهیمی را به کار می‌گیرد که ساختمان تجربه را توضیح می‌دهند. در هر برگ از متون دینی یا الهیاتی می‌توان مفاهیمی چون زمان، مکان، علت، شیء، فاعل، طبیعت، حرکت، اختیار، ضرورت، زندگی، ارزش، معرفت، تجربه، وجود و عدم را مشاهده کرد. نص‌گرایی تلاش می‌کند تا معانی عامه‌پسند آن مفاهیم را نگه دارد، اما در این صورت، دیگر الهیات نخواهد بود. نص‌گرایی باید این حقیقت را نادیده انگارد که فهم فلسفی این مقولات در طی قرن‌های متمادی بر زبان عرفی تأثیر گذارده است. تعجّب آور این است که نص‌گرایان الهی‌دان، وقتی از مسیحیت به مثابهٔ دین تاریخی و از خدا به عنوان «خداوندگار تاریخ» سخن می‌گویند، چگونه بر حسب تصادف لفظ

---

1. Tillich
2. biblicism (ترک تأویل)
۳. منظور از عهدین، **عهد عتیق** و **جدید**، در کتاب مقدّس است.

«تاریخ» را به کار می‌برند. آنان فراموش می‌کنند که معنایی را که به کلمهٔ «تاریخ» اطلاق می‌کنند در طی هزاران سال تاریخ نگاری و فلسفهٔ تاریخ شکل گرفته است. آن‌ها از یاد می‌برند که وجود تاریخی صرفاً نوعی از وجود علاوه بر وجودهای دیگر است و فی‌المثل برای تمیز آن از کلمهٔ «طبیعت» بینش عامی در مورد ساختمان وجود از پیش‌فرض شده است. آنان فراموش می‌کنند که مسئلهٔ تاریخ با مسائل زمان، آزادی، تصادف و جز این‌ها گره خورده است و هر یک از این مفاهیم پیدایشی شبیه به پیدایش مفهوم تاریخ داشته است. الهی‌دان باید معنای واژه‌ها و اصطلاحاتی را که به کار می‌برد، جدّی تلقی کند. این اصطلاحات باید در عمق و گستردگی معانی خود برای او شناخته شده باشند. بنابراین، الهی‌دانان دارای نظام باید در فهم انتقادی، فیلسوف باشد، حتی اگر در قدرت خلاق این چنین نباشد.[1]

۳. رهیافت وجودی به الهیات

بولتمان ادعای خود را مبنی بر ارتباط خاص فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم با کار الهی‌دانان در عبارات زیر بیان می‌کند: «فلسفهٔ درست ـ که برای ما به معنای دیدگاه فلسفی متناسب با تحقیق الهیاتی است ـ صرفاً آن اثر فلسفی است که در آن تلاش می‌شود تا در مفاهیم مناسب، آن فهم از وجود که با وجود انسان داده شده است، عرضه شود».[2] همان‌گونه که او اعتقاد دارد، کار الهی‌دان به مثابهٔ مفسر محتوای ایمان، به دیدگاه فلسفی او وابسته است؛ زیرا الهی‌دان، آگاهانه یا ناخودآگاه، پیش‌فرض‌هایی را که از سنّت تفکّر دنیوی و غیر دینی اتخاذ شده‌اند در تفسیر متون مقدّس دینی وارد می‌کند. بولتمان عقیده دارد که الهی‌دان باید این

1. *Systematic Theology*, Nisbet, vol. I, pp. 24-25.

2. *Kerygma und Mythos*, Hamburg, vol. II, p. 192.

پیش‌فرض‌ها را بررسی کند تا مطمئن شود که فلسفه‌ای «درست و صحیح» دارد. علاوه بر این، او ادعا می‌کند که این فلسفه است که به تحلیل فهم انسان از وجود خویش می‌پردازد، فهمی که به ویژه مفاهیمی اساسی را روشن می‌کند که تعلّق ویژه‌ای به کار الهی‌دانان دارند.

رهیافت وجودی به الهیات ـ اگر بتوان آن را چنین نامید ـ به نحو کامل فقط در بررسی مفصل تفکّر بولتمان ظاهر می‌شود. اما در این مرحله، با بحث از دو مفهوم مقدماتی، که هم برای او و هم برای هیدگر اهمیت بسیار دارند، موضع او واضح‌تر می‌شود. از آن‌جا که در زبان انگلیسی [و فارسی] معادل‌های دقیق برای این دو مفهوم وجود ندارد، ما می‌توانیم از واژه‌های آلمانی که نمایانگر آن‌ها هستند، استفاده کنیم، مشروط به این‌که ابتدا معانی آن‌ها روشن شود.

اولین اصطلاح، واژهٔ «Fragestellung» است که معنای تحت‌اللفظی آن، «طرح پرسش» است. شیوهٔ طرح پرسش، در تعیین پاسخ آن تأثیر دارد؛ برای مثال، انسان ناامیدی که در مسائل اخلاقی و روحی خود به آخر خط رسیده، از خود سؤال می‌کند که آیا خدا وجود دارد؟ فیلسوف نیز با تکیه بر تحقیقات خویش می‌پرسد: آیا خدا به عنوان بنیاد جهان طبیعی وجود دارد؟ طرح پرسش آن انسانِ ناامید غیر از طرح پرسش این فیلسوف است. اولی دربارهٔ چیزی تحقیق می‌کند که به وجود خودش مربوط می‌شود، در حالی که دومی پرسشی علمی و نظری مطرح می‌کند. هر دو ممکن است به این نتیجه برسند که خدایی هست، اما مفاهیم آن‌ها از خدا آن‌قدر تفاوت دارد که تقریباً می‌توان گفت که آن‌ها به دو موجود متفاوت معتقدند؛ یکی خدای نماز و عبادت را می‌یابد و دیگری خدای تفکّر مابعدالطبیعی را. اما اختلاف آن دو از قبل در شیوهٔ طرح پرسش آن دو نهفته است.

الهی‌دان نیز باید «طرح پرسش» خاص خود را داشته باشد. بولتمان به ما می‌گوید که وقتی به *کتاب مقدّس* مراجعه می‌کند، پرسشی که او پاسخش را

می‌طلبد، پرسش از وجود انسانی است.[1] تردیدی نیست که او دربارهٔ خدا هم پرسشی دارد، اما دربارهٔ خدا از آن حیث پرسش می‌کند که برای انسان به عنوان امر دارای وجود، معنا دارد.[2] ممکن است خداوند ورای معنایی که برای ما دارد، دارای اعماق وجودی باشد، امّا اگر چنین باشد، آن اعماق حصول ناپذیرند و دیگر موضوع الهیات نیستند.

بنابراین، در رهیافت وجودی به الهیات، به دلیل این گونه «طرح پرسش»، انسان و وجودش در همهٔ مسائل الهیاتی مرکزیت دارند. گزاره‌های **عهد جدید** به عنوان گزاره‌هایی تفسیر می‌شوند که برای وجود من معنا دارند. (اتفاقاً، این نکته برای نگرش‌های بولتمان دربارهٔ اسطوره‌زدایی، اساسی است). مرکزیت وجود انسان را در این نوع الهیات می‌توان در این امر به روشنی نشان داد که بولتمان مسیحی شدن پولس رسول را به عنوان درکی جدید از خویشتن توصیف می‌کند.[3] بولتمان می‌توانست از فهم جدیدی در مورد خدا سخن بگوید، اما مطابق با «طرح پرسش» خاص خود ترجیح می‌دهد از آن به مثابهٔ فهم جدیدی از وجود انسان در نسبت با خداوند سخن بگوید. ما مرکزیت وجود انسان را در تفکّر بولتمان، در این امر هم می‌بینیم که وی الهیات پولس رسول را به عنوان انسان‌شناسی یا نظریهٔ انسان تفسیر می‌کند.[4] بدون تردید، الهیات پولس رسول را می‌توان به شیوه‌های دیگری توضیح داد، اما شیوه‌ای که بولتمان انتخاب کرده، شیوه‌ای وجودی است.

البته بولتمان مدعی است که الهیات خود را صرفاً به دلیل تبعیت از **عهد جدید** در پرسش از وجود انسان متمرکز کرده است. پولس رسول در رساله‌اش به

---

1. *K. u. M.*, II, p. 191.
2. *Th. des NT*, p. 186.
3. *Th. des NT*, p. 184.
4. *Th. des NT*, p. 188.

رومیان بحث خود را با توضیح وضعیت انسان شروع کرده و همهٔ تعالیم خود را به آن مربوط می‌کند.[1] این ادعای بولتمان که رهیافت وجودی او به الهیات، با رهیافت کاتبان **عهد جدید** یکی است، یا دست کم در جهت آن است، مطلبی است که لازم است بعداً دقیق‌تر بررسی شود. اما شاید، ما در این‌جا به اندازهٔ کافی مطالبی را بیان کردیم که برای رهیافت وجودی به الهیات به مثابهٔ شیوه‌ای درست و ممکن تمهیدی فراهم آورده شود، زیرا اگر با وجود خویشتن که در برابر ما ظهور دارد، شروع نکنیم، پس از کجا آغاز کنیم؟ و چه مسئله‌ای از مسئلهٔ تعیین تکلیف وجودِ خودِ ما مهم‌تر و ضروری‌تر است؟ در این صورت، مجدداً باید مفروضات نخستین را در مورد وجود انسان روشن کنیم، مفروضاتی که از قبل در آن «طرح پرسش» موجود بوده و اساس تحقیق را تشکیل می‌دهند و جهت آن را مشخص می‌کنند. البته هم‌چنان‌که بولتمان اظهار می‌دارد، این «طرح پرسش» به محتوای پاسخی که ما جست‌وجو می‌کنیم، زیان نمی‌رساند، هم‌چنین برای تفسیر نوشته‌های **کتاب مقدّس** که الهی‌دان مسیحی تفسیر ایمان را از آن‌ها طلب می‌کند، از قبل، حکم صادر نمی‌کند، بلکه ادعای بولتمان این است که «طرح پرسش» «چشمان ما را نسبت به محتوای متن باز می‌کند».[2]

این بحث ما را به دومین مفهوم اساسی که با واژهٔ «Begrifflichkeit» بیان می‌شود، می‌رساند. گاهی این واژه، صرفاً به معنای «اصطلاح» است؛ مثل وقتی که بولتمان می‌گوید: مذهب گنوسی با «اصطلاحی» که برای شنوندگانش آشناست، مبلغان مسیحی را با جهان یونانی مآب آشنا کرد، و یا آیین قربانی در یهود «اصطلاحی» را عرضه کرد تا معنای مرگ عیسی مسیح را بیان کند.[3] اما

---

1. *Th des NT*, p. 296.
2. *K. u. M.*, II, p. 191.
3. *Th. des NT*, pp. 163, 290.

«Begriffichkeit» معمولاً به معنای «محتوای مفاهیم بیان شده در اصطلاح» [= مفهومیت یا قالب مفهومی] است. قالب مفهومی [= Begriffichkeit] هر تحقیق، نظام مفاهیم بنیادینی است که آن تحقیق در درک موضوع خود، آن‌ها را به کار می‌گیرد. زیست‌شناسی، ریاضیات، تاریخ و هر تحقیق دیگری، هر یک «قالب مفهومی» خاص خود دارند. به معنایی روشن‌تر، «قالب مفهومی» می‌تواند نظامی از مقولات باشد؛ یعنی مفاهیم صوری اساسی که ما تحت آن‌ها آن‌چه را در تجربه با آن مواجهیم، درک می‌کنیم. مأنوس‌ترین مثال چنین نظامی از مقولات، آن است که کانت در **نقد عقل محض** مطرح کرده است؛ آن نظام، تحت سلطهٔ مقولهٔ جوهر است، همان‌طور که هر «قالب مفهومی» سنّتی در فلسفهٔ غرب از زمان ارسطو تاکنون چنین بوده است. این مقولات سنّتی فهم جهان طبیعی و طبقه‌بندی پدیده‌های آن را برای ما ممکن می‌سازند. مطابق دیدگاه هیدگر، هنر کار کانت این است که منطق مستحکمی از حوزهٔ طبیعی فراهم آورد.[1] اما پرسش مهمی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست مطرح می‌کنند، این است که آیا این «قالب مفهومی» سنّتی برای پدیدارهای وجود انسانی مناسب است یا نه؟ در حالی که علوم طبیعی به طور مستمر پیش‌رفت کرده‌اند، علوم انسانی در ابهام و آشفتگی باقی مانده‌اند. آیا دلیل آن می‌تواند این باشد که، در حالی که علوم طبیعی در مقولات سنتی، یک «قالب مفهومی» متناسب با موضوع خود دارند، اما آن مفهوم از وجود که این مقولات بر آن دلالت دارند، کاملاً بر وجود انسانی غیر قابل اطلاق است؟ اگر بپذیریم که واقعاً چنین است، فیلسوفان اگزیستانسیالیست تلاش کرده‌اند تا «قالب مفهومی» جدیدی لحاظ کنند تا ما را در داشتن فهم درستی از وجود انسان توانا سازد. مقولات تازهٔ قابل اطلاق بر وجود انسان ـ و به تعبیر هیدگر مقولات وجودی ـ

---

1. *S. u. Z.*, p. 11.

جایگزین مقولات قابل اطلاق بر عالم طبیعت می‌شوند.

حال مثال ساده‌ای را در نظر می‌گیریم. مطابق نظر هیدگر، ساختمان اساسی وجود انسان «موجود ـ در ـ عالم» است. این تعبیر، اصطلاح نسبت‌های مکانی را به‌کار می‌گیرد. (البته باید تذکر داد که هیدگر مدعی است اساساً حرف اضافهٔ «در» نه معنای مکانی، بلکه معنای وجودی دارد: او از گریم[1] به عنوان فردی صاحب‌نظر در این نکته زبان‌شناختی مطالبی را نقل می‌کند.[2] این ادعاهای او حتی اگر درست باشد، این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که ما در عرف جدید، اصطلاح «موجود ـ در ـ عالم» را به معنای مکانی درک کنیم). اما هیدگر با اصرار روشن می‌کند که این تعبیر باید کاملاً در «قالبی مفهومی» متفاوت از محتوای مفهومی «روابط مکانی»، درک شود. در این‌جا معنای «موجود ـ در»[3] همانند نسبت آب در لیوان و یا کت در کمد نیست. این عبارت بر نسبت مکانی دلالت نمی‌کند، بلکه به معنای نسبت وجودی است. معنایش این نیست که انسان «در» جهان قرار دارد (معنای مکانی)، بلکه بدین معناست که او در وجود خویش به جهان مقید و پای‌بند شده است.[4] هیدگر از طریق تحلیل وجودی خود می‌خواهد ساختمان وجود انسان را نشان دهد، و این‌که چگونه وجود او از وجود اشیای موجود در طبیعت متفاوت است و باید آن را به طور متفاوت درک و توصیف کرد. باری همهٔ این‌ها، باید دارای بیش‌ترین جاذبه برای الهی‌دان باشد، خصوصاً اگر کسی چون بولتمان، با پرسش از وجود انسان به عنوان طلایه دار تفکّر خود، به الهیات نزدیک می‌شود. الهی‌دان وظیفهٔ خود را آگاهانه یا ناآگاهانه با یک «قالب مفهومی» و نیز یک «طرح پرسش» به عهده

---

1. Grimm
2. *S. u. Z.*, p. 54.
3. *Insein*
4. *S. u. Z.*, p. 53 ff.

می‌گیرد. اگر او فاقد «قالب مفهومی» مناسبی باشد، آن‌گاه تفسیرش از آیین مسیحی او را به طرف مقولات نامناسب تفکّر سوق می‌دهد و این به ایجاد ابهام و تحریف منتهی خواهد شد.

اینک ما دو خصوصیت اصلی و متمایز رهیافت وجودی به الهیات را در مقابل خود داریم: ۱. «Fragestellung» یا نحوهٔ طرح پرسش که پرسش‌های الهیاتی را به مثابهٔ پرسش‌های اساسی مربوط به وجود انسان در نسبت با خدا تلق می‌کند و نوشته‌های مقدّس را به عنوان گزاره‌هایی که به نحو اساسی با وجود انسان سرو کار دارند، تفسیر می‌کند. ۲. «Begrifflichkeit» یا نظام مفاهیم بنیادینی که از فلسفهٔ وجود اتخاذ شده و مدعی است که درک وجود را که با وجود داده شده، در مفاهیم مناسبی تحلیل کرده است.

۴. اگزیستانسیالیسم و تفکّر مربوط به کتاب مقدّس

در بحث قبل نشان داده شد که چگونه تحلیل پولس رسول از وجود انسان به عنوان بدن، نفس و روح می‌تواند به دو شیوهٔ متمایز فهمیده شود. و این بستگی دارد به این‌که ما وجود انسان را به نحو جوهری و یا به نحو وجودی تصور کنیم. در آن‌جا از طرح پرسش مهمی که بدون تردید به ذهن خواننده خطور کرده است، تعمّداً خودداری کردیم؛ یعنی این پرسش که پولس رسول آن چه را نوشته بود، خود چگونه درک کرده است؟ این پرسشی است که در این‌جا باید بررسی شود. ما باید رهیافت وجودی به الهیات را به شیوه‌ای دیگر با این پرسش بررسی کنیم که تفکّر حقیق و اصیل[1] کاتبان **عهد جدید** برای ما چقدر روشن است؟ همان‌طور که اظهارات تیلیش دربارهٔ نص‌گراییِ غیر انتقادی به ما نشان می‌دهد، ما هرگز

---

1. authentic

نمی‌توانیم دیدگاه کاتبان **کتاب مقدّس** را به طور کامل درک کرده و آن را ارزیابی کنیم. زیرا بین ما و آن‌ها حدوداً دو هزار سال فاصله فکری قرار دارد. با این حال، تا آن‌جا که ممکن است باید با تفکّر و دیدگاه آن‌ها آشنا شویم و با آن انس بگیریم. اگر ادعای تفسیر اندیشهٔ آن‌ها را داریم باید تا آن‌جا که ممکن است به نظرگاه آن‌ها نزدیک شویم. رهیافت وجودی به الهیات هر قدر جالب و جذاب به نظر آید، اگر ما را وادار کند که در اندیشه‌های **عهد جدید** چیزی را بیابیم که هرگز در اذهان کسانی که **عهد جدید** را نوشته‌اند نبوده است، چیزی جز یک اشتباه نخواهد بود.

قبلاً تأکید کردیم که کار الهی‌دان [مسیحی] ساختن یا ابداع فلسفهٔ دین نیست، بلکه کارش این است که برای عصر خویش محتوای حقیقی ایمان تاریخی مسیحی را به صورت روشن، قابل فهم و منظم، نشان دهد. منبع اصلی ما برای ایمان مسیحی، **عهد جدید** است. بنابراین، الهی‌دان [مسیحی] مفسر اندیشهٔ **عهد جدید** است. اما کاتبان **عهد جدید** هم پیش‌فرض‌های خاص خود و نیز فهم اساسی خاص خود را از وجود داشته‌اند. اگر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم در روشن کردن تعالیم **عهد جدید** برای الهی‌دان سودمند است، در آن صورت، باید بتوان نشان داد که میان مفهوم وجود که این فلسفه به آن تصریح می‌کند و مفهوم وجود که در تفکّر کاتبان **عهد جدید** به صورت تلویحی و ضمنی به آن اشاره شده، هماهنگی و قرابتی وجود دارد. اگر هیچ قرابتی را نتوان نشان داد، آن‌گاه واقعاً باید گفت که رهیافت وجودی به الهیات، تعالیم حقیقی و اصیل مسیحی را مبهم کرده، آن‌ها را تحریف می‌کند، بدین گونه که در آن تعالیم صورت‌هایی از تفکّر فرض می‌شود که کاملاً با مسیحیت بیگانه‌اند. آن‌گاه الهیات بولتمان، دیگر آن الهیاتی که ادعا می‌شود؛ یعنی الهیات **عهد جدید**، نخواهد بود.

وقتی ما میان اندیشهٔ **کتاب مقدّس** و فلسفهٔ غیر دینی قرن بیستم، یعنی

اگزیستانسیالیسم، قرابت‌هایی را جست و جو می‌کنیم آیا به دنبال کار پوچ و عبثی رفته‌ایم؟ آیا این تمسخرآمیز است که از اگزیستانسیالیسم در اندیشهٔ **کتاب مقدّس** سخن بگوییم؟ آیا ما در همان دامی گرفتار می‌شویم که فریب‌خوردگان حقهٔ جمجمهٔ پیلتدون[۱] گرفتار آن شدند، کسانی که گفته می‌شود جمجمهٔ انسان ما قبل تاریخ را با اتصال به فک یک میمون جدید تبیین کردند؟ این ممکن است اولین عکس‌العمل ما باشد و برای مثال وقتی بولتمان مفهوم بدن را از دیدگاه پولس رسول به این معنا تفسیر می‌کند که انسان در وجودش با خودش مرتبط است، بدون هیچ‌گونه ملاحظه دیگری می‌توانیم نتیجه بگیریم که این «نمونه‌ای جذاب» از ورود فلسفه معاصر در **عهد جدید** است، همان‌طور که اخیراً یکی از نویسندگان معاصر در کتابی که در غیر این مورد، مفیدترین کتاب است، چنین نتیجه‌ای را اتخاذ کرده است.[۲] اما این قضاوت ممکن است بسیار شتاب‌زده باشد.

اگزیستانسیالیسم یک فلسفه نیست، بلکه یک گروه فلسفه است، گروهی که آن‌قدر انعطاف‌پذیر است که می‌تواند در شکل‌های بسیار متفاوتی چون الحاد[۳] سارتر، کاتولیک‌گرایی[۴] مارسل، پرتستان‌گرایی[۵] کیرکگارد، یهودگرایی[۶] بوبر و ارتدوکس‌گرایی بردیائف[۷] ظاهر شود. هم‌چنین، گرچه نام اگزیستانسیالیسم نسبتاً جدید است، نتیجه نمی‌شود که این نوع فلسفه نیز جدید است. مونیر[۸] شجره

---

۱. پیلتدون (Piltdown) مکانی است نزدیک شهر ساسکس انگلستان که جمجمه‌هایی در آن پیدا شد.

2. Robinson, *The Body*, S. C. M. Press, p. 12, note.

3. atheism

4. Catholicism

5. Protestantism

6. Judaism

7. Berdyaev

8. Mounier

نامه‌ای از اگزیستانسیالیسم ساخته است که ریشه‌های آن به عصر قبل از مسیح برمی‌گردد.[۱] اگزیستانسیالیست‌های معاصر به کیرکگارد برمی‌گردند، اما قبل از وی، پاسکال و مین دو بیران[۲] بودند که هر دو قرابت‌های چشم‌گیری با اگزیستانسیالیسم داشتند. پدر کاپلستون مدعی است که در اواخر قرون وسطا مکتبی فکری وجود داشت که با اگزیستانسیالیسم شباهت‌هایی داشت.[۳] براک[۴] نشانه‌هایی از اگزیستانسیالیسم را در تفکّرات اگوستین دربارهٔ اضطراب و بی‌قراری دائمی که زندگی زودگذر فرد را نشان می‌دهد، می‌یابد.[۵] مسائل غیر قابل تردیدی از نوع تفکّر اگزیستانسیالیستی در یونان باستان، برای مثال در تفکّر سقراط،[۶] وجود دارد، گرچه این مسائل در جریان غالب فلسفهٔ کلاسیک مطرح نبوده‌اند. بنابراین، ادعا شده که اگزیستانسیالیسم صرفاً پدیدهٔ دوران جدید نیست، بلکه یکی از گونه‌های اساسی تفکّر است که گه‌گاه در تاریخ فلسفه ظاهر شده است. این نوع تفکّر بر تفاوت میان وجود فردی انسان (Existenz) و وجود اشیا در طبیعت (Vorhandenheit) که دارای قابلیت تعمیم و طبقه‌بندی است، تأکید می‌کند و بر اهمیت وجود فردی انسان در مقابل وجود اشیا اصرار می‌ورزد.

حال آن فهم از وجود که به‌طور تلویحی و ضمنی در اندیشهٔ کاتبان **عهد جدید** بیان شده، چیست؟ پیش‌فرض‌های تفکّر آنان عموماً از تفکّر عبری نشأت گرفته است، و **عهد جدید** را تنها در برابر سابقه و پیش زمینهٔ **عهد قدیم** می‌توان به طور شایسته فهمید، حتی در جاهایی که ما تأثیرات تفکّر یونانی مآب را در **عهد جدید**

---

1. *Existentialist Philosophies: an Introduction*, Rockliff, p. 3.
2. Maine de Biran
3. In his paper, *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars.
4. Brock
5. *Contemporary German Philosophy*, C. U. P., ch. on Heidegger.
6. Cf. Robin, *Greek Thought*, K. Paul, p. 159.

مشاهده می‌کنیم، این نکته شایان ذکر است که این تأثیرها اساساً از عنصری غیر یونانی در تفکّر یونانی مآبی، یعنی از مذهب گنوسی، آمده است. در حقیقت، میان مفاهیم اساسی **عهد جدید**، که عمدتاً از اندیشهٔ عبری اتخاذ شده‌اند، و مفاهیم فلسفهٔ یونانی و سپس مفاهیم فلسفهٔ غربی که از اخلاف فلسفهٔ یونانی است، ورطه‌ای بزرگ قرار دارد.

ما می‌توانیم به مثابهٔ گواه مقدماتی این اختلاف، به موضوعی اشاره کنیم که اخیراً مورد توجه واقع شده است ـ یعنی شکل نوشته‌های مربوط به ***کتاب مقدّس***. آشکارا می‌توان گفت که در تفکّر غربی و یونانی فرض این است که معرفت در قضایای کلی قابل بیان است و نمونهٔ آن رساله‌های فلسفی و منظم علمی است. به سختی می‌توان چیزی از این شکل را در ***کتاب مقدّس*** یافت. بنابر این، آیا باید بگوییم که این کتاب به انتقال معرفت نمی‌پردازد؟ یا چنین است که کاتبان ***کتاب مقدّس***، نوع متفاوتی از معرفت را ابلاغ کردند؛ یعنی معرفت وجود فردی انسانی در پیشگاه خداوند که با آن نوع طبقه‌بندی و تعمیم که فقط با معرفت اشیای طبیعی مناسب است، تفاوت دارد؟ به عبارت دیگر، آیا تفکّر عبری آن‌چه را تفکّر سنّتی غرب اساساً قادر به دریافت آن نبود، درک کرده است؛ یعنی تمایز اساسی میان وجود انسان (Existenz) و وجود اشیا (Vorhandenheit) به مثابهٔ نحوه‌های مختلف وجود؟ اخیراً یکی از نویسندگان لفظ «Recital» (به معنای نقل و روایت) را برای توصیف شکلِ نوشته‌های مربوط به ***کتاب مقدّس*** پیشنهاد کرده است.[1] مؤلفان مقدّس، از شعر، پیش‌گویی، تاریخ قهرمانان ملی و مردان الهی، افسانه‌ها و جز این‌ها استفاده کردند تا معرفت را منتقل سازند. آن‌ها قضایای کلی تقریر نکردند، بلکه خوانندگان خود را با وجودهای فردی انسانی، در وضعیت‌های وجودی شخصی مواجه ساختند. این مطلب در صورتی قابل فهم است که رهیافت

---

1. Wright, *God Who Acts-Biblical Theology as Recital*, S. C. M. Press.

آن‌ها به این موضوع، وجودی بوده باشد. این مهم است که بسیاری از اگزیستانسیالیست‌های جدید به شیوه‌ای از تعلیم بازگشتند که به شیوهٔ کاتبان **کتاب مقدّس** شباهت دارد. در حالی که هیدگر تلاش کرده است تا مبانی وجود انسانی را به صورت منظم توصیف کند، سارتر شکل‌های رُمان، روزنامه و نمایش‌نامه را برای انتقال تعالیم وجودی از طریق وضعیت‌های وجودی **شخصی** به کار گرفت. همان‌طور که گفته شد، وضعیتی ارائه می‌شود تا *آن* وضعیت را بیان کند.[۱]

واضح است که موضوعی چون فهمِ وجود انسان در **کتاب مقدّس**، آن‌قدر وسیع است که در این‌جا فقط می‌توان به اختصار از آن بحث کرد. با این حال، قبل از این‌که به بررسی الهیات بولتمان ادامه دهیم، ضروری است که نشان دهیم فلسفهٔ وجود نه تنها از نظرگاه اسلوب الهیاتی، فلسفهٔ درستی است، بلکه مهم‌تر از آن، اگر بخواهیم، تا آن‌جا که ممکن است، تفکّر حقیقی **عهد جدید** را واضح کنیم، این فلسفه، فلسفه‌ای است که بیش از هر فلسفهٔ دیگری، درکی از وجود انسان را تفسیر می‌کند که با فهم ضمنی وجود انسان در تفکّر کاتبان **کتاب مقدّس** قرابت‌هایی دارد.

ابتدا باید گفت که در فهم **کتاب مقدّس** از وجود انسان، انسان صرفاً بخشی از طبیعت نیست. با این که هم انسان و هم طبیعت مخلوق خدا هستند و انسان در وجود خویش با جهان ارتباط نزدیک دارد، اما وجودش چون به صورت خدا[۲] ساخته شده، کاملاً متمایز از وجود طبیعت تصور می‌شود. انسان نمی‌تواند در طبیعت و در قوانین نظام عالم محو شود، تا آن‌جا که تسلیم سرنوشت و تقدیر خود باشد.

---

۱. این سخن به تی. اس. الیوت منسوب است.

۲. کتاب مقدّس، سفر پیدایش، باب اول، آیهٔ ۲۶: «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم...» و نیز در آیهٔ ۲۷ آمده است: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید...»

بزرگ‌ترین موهبت خالق به انسان، یعنی موهبت «من» شخصی، ضرورتاً او را مانند وجود خدا، در فاصله‌ای دور از طبیعت قرار می‌دهد.[۱] این فهم از وجود انسان بسیار دور است از تلاش‌هایی که یونانیان برای تعیین و دسته‌بندی جایگاه انسان در درون وحدت عالم هستی، برای مثال به مثابهٔ حیوان ناطق، انجام دادند. این مفهوم از مفهوم دکارتی «شیء متفکّر» بسیار دور است. امری که هر چند از «شیء ممتد» متمایز است، در عین حال، شیء باقی می‌ماند؛ یعنی یک مفهوم عینی که نمی‌تواند حقِ منِ شخصی را که به صورت خالق آفریده شده است، ادا کند. این اعتقاد با تلاش‌های علمی جدید نیز که برای درک انسان صورت می‌گیرد، کاملاً متفاوت است، تلاش‌هایی که انسان را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که گویی انسان چیزی نیست جز یک پدیدهٔ طبیعی بسیار پیچیده که علم می‌تواند با صبر و حوصله در نهایت، آن را تبیین کند، به همان شیوه‌ای که بقیهٔ مسائل طبیعت را توضیح می‌دهد. اما از طرف دیگر، تعالیم اگزیستانسیالیست‌ها که وجود انسان و اشیا را اساساً نحوه‌های متفاوتی از وجود می‌دانند که باید به طور متفاوت تصور شوند، ظاهراً با فهم *کتاب مقدّس* از انسان قرابت خاصی دارد. فلسفهٔ وجود، شخصیت انسان را از وی نمی‌گیرد ـ امری که لازمهٔ هر فلسفه‌ای است که انسان را به صورت عینی تلقی می‌کند. این فلسفه بر ادعاهای «من» شخصیِ فردی صحه می‌گذارد، و از این جنبهٔ مهم می‌توانیم بگوییم که مشابهت خاصی میان اگزیستانسیالیسم و درک وجود انسان در اندیشه‌های مربوط به *کتاب مقدّس* وجود دارد.

تأیید قرابت میان این دو را می‌توان از ملاحظهٔ برخی موضوعات اساسی در تعالیم *کتاب مقدّس* دربارهٔ انسان به دست آورد. از میان این‌ها می‌توان «مسئولیت شخصی در برابر خداوند» را ذکر کرد که ایشرودت[۲] به خوبی آن را با آوردن

---

1. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, S. C. M. Press, p. 30.

2. Eichrodt

نمونه‌هایی از جمله تقاضاهای مکرر پیامبران برای اطاعت شخصی از خدا و اعتراض آن‌ها به تبدیل دین به آیینی جمعی و غیر شخصی، توضیح می‌دهد.[۱] مباحث دیگری چون هبوط انسان از سرنوشت حقیق خود در دلبستگی به مخلوقات، آگاهی او از گناه، دعوت به تصمیم، طبیعت فانی وجود زمان‌مند انسان و به پایان رسیدن این وجود به وسیلهٔ مرگ، همه از تعالیم *کتاب مقدّس* است[۲] که با موضوعات اصلی فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم بسیار شباهت دارد. مسئولیت شخصی که با امکانِ یافتن یا گم کردن خویش مواجه است، هبوط، گناه‌کاری، عزم، زمان‌مندی، مرگ پدیده‌های برجسته‌ای هستند، از جملهٔ پدیده‌هایی که فیلسوفی چون هیدگر آن‌ها را بنیادهای قوام بخش وجود انسان می‌داند. اگر میان کاتبان *کتاب مقدّس* و فلاسفهٔ اگزیستانسیالیست پیوند نسبتاً نزدیکی در فهم وجود انسان وجود نداشت، آن‌گاه واقعاً عجیب می‌بود که هم آن کاتبان و هم این فلاسفه بر خصلت‌های مشابهی از زندگی انسان توجّه کنند، خصلت‌هایی که غالباً از آن‌ها غفلت شده است.

مفهومی که *کتاب مقدّس* از خدا ارائه می‌دهد، می‌تواند شاهد دیگری بر قرابت میان تفکّر *کتاب مقدّس* و اگزیستانسیالیسم باشد. از آن‌جا که فلسفهٔ وجود، فهم وجود را تحلیل می‌کند، فهمی که با خود وجود داده شده است، و از آن‌جا که این وجود همواره وجودِ من[۳]، یعنی یک وجود انسان است، در نتیجه، این فلسفه مستقیماً تفسیری از وجود خدا ارائه نمی‌دهد. این موضوع را که فلسفهٔ وجود، پرسش از خدا را به طور غیر مستقیم مطرح می‌کند، در مباحث آینده روشن

---

1. Eichrodt, *op. cit.*, 21.

۲. ر. ک: کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۳، آیهٔ ۶؛ زبور داوود، باب ۵۱، آیهٔ ۳؛ صحیفهٔ یوشع، باب ۲۴، آیهٔ ۱۵. زبور داوود، باب ۱۰۳، آیات ۱۵ ـ ۱۶.

۳. مقایسه کنید با: Heidegger, *S. u. Z.*, p. 42.

خواهیم کرد؛ و با تعدیل‌هایی احتجاج کاپلستون را خواهیم پذیرفت که «مسئلهٔ خدا نمی‌تواند در سطح تحلیل پدیدار شناختیِ انسان مطرح شود».[1] با وجود این، اگر قرار است در هر حال، از وجود خدا سخن بگوییم باید وجود او را به گونه‌ای متشابه با وجود خودمان درک کنیم. **کتاب مقدّس**، نیز قطعاً همین گونه از خدا سخن می‌گوید، زیرا خدا را موجودی تاریخی و شخصی تصور می‌کند. اصطلاح مهم **کتاب مقدّس** «خدای حیّ»، نمونه‌ای بارز در تأیید سخن یاد شده است.[2] این مفهوم از خدا با مفاهیم خدا که در فلسفهٔ یونان و فلسفهٔ غرب متداول بوده، هم‌چون محرّک لایتحرک، علت اولی، مطلق بی‌زمان و جز این‌ها کاملاً تفاوت دارد. هرجا این مفاهیم بر تفکّر الهیاتی تأثیر داشته‌اند، فهم حقیقی از خدا را در **کتاب مقدّس** مبهم ساخته‌اند. اختلاف میان چنین مفاهیمی از خدا و مفهومی را که **کتاب مقدّس** از او ارائه می‌دهد، می‌توان با این سخن بیان کرد که اولی وجود خدا را تحت مقولات جوهری می‌فهمد و دومی وجود او را تحت مقولات وجودی.

وقتی کسی ادعا می‌کند که مثلاً آموزه‌های سوسیالیسم را در **عهد جدید** یافته است، بسیار آسان است که او در متن این کتاب، چیزی را فرض می‌کند که اصلاً در آن وجود ندارد و به دلیل اشتباهات تاریخی بسیار بزرگی خطاکار شناخته شود. بنابراین، وقتی از اگزیستانسیالیسم در اندیشه‌های **کتاب مقدّس** سخن می‌گوییم باید بسیار محتاط باشیم. همهٔ آن‌چه ما در این‌جا ادعا کرده‌ایم این است که میان آن فهم از وجود که تلویحاً در **کتاب مقدّس** آمده است و آن فهم از وجود که فلسفهٔ وجود به آن تصریح می‌کند، قرابت و هم‌دلی وجود دارد. اما برای مقصود فعلی ما کافی است که نشان دهیم پیش فرض‌های هستی‌شناختی الهیات شخصی چون بولتمان با پیش فرض‌های کاتبان **عهد جدید** که آن‌ها را از سنّت **عهد عتیق**، بر

1. *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars, P. 18.

۲. برای نمونه نگاه کنید به: زبور داوود، باب ۴۲، آیهٔ ۲.

گرفته‌اند، بیگانه نیست. در نتیجه، رهیافت وجودی بولتمان به تعالیم **عهد جدید** نباید به گونه‌ای باشد که مفاهیمی را بر **عهد جدید** تحمیل کند که برای اذهان کاتبان آن بیگانه باشد، بلکه رهیافت یاد شده باید هم برای ما روشن کند که خود بولتمان آن تعالیم را چگونه فهمیده است و هم، تا آن‌جا که ممکن است، معنای حقیقی آن تعالیم را، آن گونه که خود کاتبان **عهد جدید** فهمیده‌اند، آشکار کند.

۵. اگزیستانسیالیسم و تعالیم مسیح

در این‌جا، بدین دلیل از این موضوع بحث می‌کنیم که مکمل مبحث پیشین است و تعالیم مسیح نیز، مانند تعالیم **عهد عتیق** مقدمه‌ای برای خود الهیات **عهد جدید** به حساب می‌آید.[۱] مزیت دیگر نیز این است که بحث از نحوهٔ برخورد بولتمان با تعالیم مسیح سیر نقادی موضوع او را که بعداً به طور کامل‌تر عرضه خواهد شد، مطرح می‌کند.

بدون هیچ‌گونه مشکلی می‌توان در تعالیم عیسی مسیح عناصری را یافت که با تعالیم اگزیستانسیالیست‌ها قابل مقایسه‌اند. مسیح به تأثیر مرگبار سنّت اعتراض می‌کند، سنّتی که پیروی از شریعت را صوری و ظاهری ساخته است، تا آن‌جا که او در موعظهٔ خود در بالای کوه توانست شریعت و ارادهٔ خدا را در برابرهم قرار دهد، اگرچه این دو باید یکی می‌بودند.[۲] در مقابل این پیروی ظاهری، مسیح اطاعت حقیقی فردی را تقاضا کرد. تا اندازه‌ای مشابه با این، ما اگزیستانسیالیست‌ها را می‌یابیم که در مقابل پذیرش کورکورانه از سنّت‌ها و

---

۱. مقایسه کنید با: *Th. des NT*, p. 1.

۲. برای مثال در انجیل متی باب ۵، آیات ۲۱ و ۲۲ آمده است: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده است قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم شود، لیکن من به شما می‌گویم هر که به برادر خود بی‌سبب خشم گیرد، مستوجب حکم شود و هر که برادر خود را قاتل گوید، مستوجب قصاص باشد و هر که احمق گوید، مستحق آتش جهنم بود». هم‌چنین ر. ک: *Th. des NT*, p. 12.

عادت‌های *انسانیت جمعی*[۱] و به تعبیر هیدگر «فرد منتشر»[۲] اعتراض کرده، اصرار دارند که فرد باید خویش را بفهمد و برای خودش تصمیم بگیرد.

مسیح تعلیم می‌دهد که بدترین چیزی که می‌تواند برای انسان اتفاق بیفتد این است که خویشتن را گم کند. انسان وقتی به دنیا و حوادث و امور آن دل می‌بندد، نفس خود را گم می‌کند. از طرف دیگر، وقتی خود را بیابد، در آن صورت، خود را نجات داده است. او از طریق ترک دنیا، وجود حقیقی خویش را پیدا می‌کند.[۳] این مطلب را می‌توانیم با تعالیم اگزیستانسیالیست‌ها مقایسه کنیم که می‌گویند: انسان با امکان‌های اساسی وجود حقیقی، وجودی که او خود را در آن می‌یابد، و نیز با وجود غیر حقیقی که در آن، «من یا خود»[۴] گم گشته و در ارتباط با دنیا پراکنده و منتشر می‌شود، مواجه است.

بنابراین، انسان متحمل تصمیمی بنیادی است. او باید میان خدا و جهان یکی را انتخاب کند؛ یعنی انتخاب میان وجود حقیقی خود در آن گونه زندگی که از خالق خود اطاعت می‌کند، و گم کردن خود در خدمت کردن به مخلوق.[۵] تمام تعالیم مسیح در مورد آخرت به نیاز ضروری برای تصمیم و عزم تأکید دارد. اما در تعالیم اگزیستانسیالیستی نیز تصمیم بنیادی جایگاه مهمی دارد، بدین معنا که عزمی است که من را وحدت بخشیده، وجود آن را حقیقی و اصیل می‌سازد.

---

1. collective humanity

2. das man

۳. برای مثال در انجیل مرقس، باب ۸، آیهٔ ۳۶ آمده است: «هر که خواهد جان خود را نجات دهد آن‌را هلاک سازد و هر که جان خود را به جهت من و انجیل بر باد دهد، آن‌را برهاند». هم‌چنین در انجیل متی، باب ۱۰، آیهٔ ۳۹ چنین می‌خوانیم: «هرکه جان خود را دریابد آن‌را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد آن‌را خواهد دریافت».

4. self

۵. انجیل متی، باب ۶، آیهٔ ۲۴: «هیچ کس دو آقا را خدمت نمی‌تواند کرد، زیرا یا از یکی نفرت دارد و با دیگری محبت؛ و یا به یکی می‌چسبد و دیگر را حقیر می‌شمارد».

تا آن‌جا که این سیر فکری ادامه یابد، می‌توان ادعا کرد که میان اگزیستانسیالیسم و تعالیم مسیح قرابت وجود دارد. بولتمان نیز از این اتهام که پیش فرض‌های فلسفی او با **عهد جدید** بیگانه است، مبرّاست. اما می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا این نوع ارائهٔ تعالیم مسیح تقریباً به حدّ کافی ادامه می‌یابد. طبق نظر بولتمان ظاهراً این، جوهر همان چیزی است که مسیح تعلیم داده است. اما بسیاری گمان می‌کنند که این تفسیری بسیار سطحی از موضوع است. آیا مسیح هیچ آگاهی‌ای از منجی[1] بودن خود نداشت؟ آیا در تعالیم او هیچ انعکاسی از چنین آگاهی‌ای وجود نداشت؟ آیا مردم جدا از این امر به او ایمان آوردند؟ آیا تعالیم او با شخص خودش ارتباط نزدیکی نداشت؟ این سؤالات قطعاً بی‌اهمیت نیستند، اما بولتمان ظاهراً آن‌ها را زیاد جدی نمی‌گیرد. این سؤالات تقریباً از روی تعصب کنار گذاشته می‌شوند و گفته می‌شود که مسیح از منجی بودن خود هیچ آگاهی نداشت. البته بولتمان به عنوان محقّق بزرگ **عهد جدید** با مطالعات انتقادی خویش به این نتیجه رسیده است، اما از طرف دیگر، نگرش منفی او نسبت به این سؤال‌ها در مقایسه با دل سپردنش به عناصر اگزیستانسیالیستی در تعالیم مسیح این مطلب را به ذهن متبادر می‌سازد که او ممکن است ناآگاهانه در ارائه تعالیم مسیح، به دلیل تأثیر اگزیستانسیالیسم در تفکّرش، به یک طرف متمایل شده و گرفتار تعصب شده باشد.

این تردید وجود دارد که آیا ایمان مسیحی ممکن بود بر مبنای عیسای تاریخی، آن گونه که بولتمان او را معرفی می‌کند، ایجاد شود؛ یعنی کسی که کمی بیش از یک معلم فلسفهٔ عملی (فلسفه‌ای با شباهت‌هایی به اگزیستانسیالیسم) و فاقد خصایص روحانی و مینوی است که انجیل‌ها به او نسبت می‌دهند. پروفسور

1. Messiah

هندرسن[1] می‌گوید: باید دربارهٔ مسیح واقعی در زمانی که روی زمین بود، مسائلی بوده باشد تا باعث شود که شواهد **عهد جدید** انسان‌ها را به جانب او، و یا در مقابلش دعوت کند. اگر چنین باشد، حقایق تاریخی مربوط به مسیح و عنصر اسطوره شناختی[2] در زندگی او نمی‌توانند نقشی کاملاً فرعی داشته باشند، نقشی که بولتمان به آن حقایق نسبت داده است.[3]

قبلاً از سه دام که بر سر راه الهی‌دانِ غافل قرار گرفته‌اند، سخن گفتیم، الهی‌دانی که با پیش فرض‌های فلسفی خاص در ذهن خود، به تفسیر ایمان مسیحی می‌پردازد. می‌توان گفت که ما تاکنون در پی اثبات این بوده‌ایم که بولتمان کم‌تر در مخاطره دام‌های دوم و سوم، یعنی وارد کردن اندیشه‌های بیگانه به درون الهیات مسیحی و سازگار ساختن آن با شکل فلسفی غالب، بوده است. اما بحث بولتمان از رسالت مسیح، نشان می‌دهد که او بیش‌تر در خطر افتادن در دام اول از آن سه دام است که عبارت بود از تأکید بیش از حد بر عناصری از تعالیم مسیح که به‌طور خاص، با دیدگاه فلسفی الهی‌دانان سازگار است و چشم پوشی از آن عناصری که با آن دیدگاه و انحراف حاصل از آن دو سازگار نیستند. وقتی به بررسی تفسیر بولتمان از الهیات **عهد جدید** حقیقی رسیدیم، این سیر از نقد را دنبال خواهیم کرد.

۶. نظری مقدماتی دربارهٔ موضع بولتمان

جدا از نقّادی‌های بخش قبل، تاکنون اساساً اهتمام کردیم تا از بولتمان در مقابل برخی اتهامات سطحی‌تر و آشکارتر دفاع کنیم، اتهاماتی که به این دلیل بر او وارد کردند که روا دانست تا فلسفهٔ غیر دینی اگزیستانسیالیسم بر الهیات وی تأثیر کند.

---

1. Henderson
2. mythological
3. *Myth in the New Testament*, S. C. M. Press, p. 49.

ما این دفاع را بر سه مبنا قرار دادیم؛ اولین مبنا که دارای اهمیت کم‌تری است، این است که بولتمان در استفاده از مفاهیم فلسفی معاصر برای ارائهٔ ایمان مسیحی صرفاً پیرو بزرگ‌ترین الهی‌دانان گذشته است. آشکار است کـه در اگـزیستانسیالیسم امکاناتی احتجاجی وجود دارد که مسائلی را در حوزهٔ فلسفه تثبیت کرده است، که پوزیتویسم منطقی آن‌ها را متعلّق به حوزهٔ احساس[1] می‌داند.[2] مبنای دوم و مهم‌تر این است که چون اگزیستانسیالیسم به طور خاص به تحلیل ساختار وجود انسان می‌پردازد و از آن‌جا که الهی‌دان باید پیش فرض‌های هستی شناختیِ خاصی را در مورد انسان اتخاذ کند، این فلسفه با کار الهی‌دان ارتباط خاصی پیدا می‌کند. سومین مبنا این است که آن‌چه اگزیستانسیالیسم دربارهٔ وجود انسان تعلیم می‌دهد با آن درک از وجود انسان که بـه‌طور ضـمنی در انـدیشهٔ *کـتاب مـقدّس* بـیان شـده، خویشاوندی خاصی دارد، بنابراین، الهی‌دانی کـه بـا فـهم اگـزیستانسیالیستی از وجود به *کتاب مقدّس* می‌پردازد، احتمالاً تعالیم آن را به شیوه‌ای تفسیر می‌کند که به تفکّر حقیق کاتبان *کتاب مقدّس* وفادار است. پس اگـر مـا در فـهم مـوردی از رهیافت وجودی به الهیات که اثر بولتمان نمـونهٔ آن است، کـامیاب بـوده بـاشیم، می‌توانیم به بررسی تفکّر او در این معرفت بپردازیم که در این‌جا در حقیقت، یاری با ارزش و درستی برای مشکلات الهیات اصیل مسیحی خواهیم داشت.

البته ما درخواهیم یافت که رهیافت وجودی محض به الهیات، حتی اگر دلخواه و مطلوب باشد، تقریباً محال است. در هر نوع عرضه‌ای از ایمان مسیحی، آگاهانه یا ناآگاهانه، تأثیرات دیگری از سنّت طولانی تفکّر فلسفی و الهیاتی وارد می‌شود. در مورد کار بولتمان هم، موضوع درست از همین قرار است. در کار او می‌توان علاوه بر تأثیرات فلسفهٔ وجود، تأثیرات دیگری را هم کشف کرد. از جملهٔ آن‌ها می‌توان به

---

1. feeling

2. Copleston, *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars, p. 6.

تأثیر شدید مذهب پروتستان و مذهب ایوانجلیکال[1] اشاره کرد. بولتمان مانند بارث[2]، برای مفهوم **کلمه**[3] اهمیت زیادی قائل است. هم‌چنان‌که خواهیم دید بیان و استماع **کلمه** در الهیات او دارای جایگاه مهمی است. این که وی شعایر مقدّس مسیحیت را به عنوان نحوهٔ خاصی از اظهار **کلمه** تفسیر می‌کند، دیدگاه مشخصاً پروتستان او را نشان می‌دهد.[4] تأثیر دیگری که خود را به‌طور چشم‌گیری آشکار می‌کند، تأثیر تجددگرایی آزاد است. با این که بولتمان در بسیاری از موارد با مواضع تجدّدگرایی اختلاف داشت، تعجب‌آور است که تجـدّدگرایی در او که سال‌های متمادی به عنوان منتقد اساسی **عهد جدید** معروف بوده است، هیچ‌گونه تأثیری نداشته باشد؛ برای مثال، در مواجهه با رستاخیز مسیح، به نظر می‌رسد که این تأثیر با تأثیر اگزیستانسیالیسم ترکیب شده باشد و اگر قرار است عنصر وجودی به نحو مناسب ارزیابی شود، هر دو تأثیر باید به دقت از هم تفکیک شوند.

ممکن است تعجب آور به نظر رسد که در صفحات قبل، غیر از یک اشارهٔ گذرا، اما مهم، هیچ چیز دربارهٔ موضوع اسطوره‌زدایی[5] گفته نشد. این مطلب دو دلیل دارد: دلیل اول این است که بدنامی که در مباحثات اخیر به این بخش از کار بولتمان نسبت داده شده ممکن است این حقیقت را مبهم کند که این، به‌طور کلی، تنها یک بخش از کار اوست و می‌تواند از قسمت اعظم الهیات او که به‌طور مستقیم با اسطوره‌زدایی ارتباط ندارد، (اما به عقیدهٔ من بسیار ارزش‌مند است) سلب توجه کند. دلیل دوم این است که اسطوره‌زدایی را تنها در پرتو موضع عام الهیاتی بولتمان می‌توان به‌طور مناسب فهمید. اسطوره‌زدایی صرفاً نتیجه‌ای مهم از رهیافت

---

1. evangelical (مبلغانه، احیاگرانه)
2. Barth
3. Word
4. *Th. des NT*, p. 309.
5. demythologizing

وجودی بولتمان به الهیات است، به همین دلیل، در جای مناسب از آن بحث خواهد شد.

بولتمان معتقد است که به بیان دقیق الهیات واحد **عهد جدید** وجود ندارد، بلکه انواعی از الهیات وجود دارد که هر کدام اصطلاحات و تأکیدات متمایز خاص خود را دارند. او برای الهیات پولس رسول برتری خاصی قائل است، الهیاتی که ــ همان‌طور که گفته شد ــ او آن را به مثابهٔ نظریهٔ مربوط به انسان تفسیر می‌کند. این نظریه دارای دو بخش است: یکی بخش زندگی انسان بدون مسیح و دیگری زندگی انسان در ایمان مسیحی. هیدگر هم با شیوه‌ای مشابه در شرح فلسفهٔ خود، ابتدا آن‌چه را او وجود روزمره یا غیر حقیق می‌نامد، توضیح می‌دهد، آنگاه به مسئلهٔ وجود حقیقی می‌پردازد. ما در تحقیق حاضر، همین ترتیب را دنبال می‌کنیم و الهیات پولس رسول را به عنوان منبع اصلی توضیح **عهد جدید** اتخاذ می‌کنیم، اما به نوشته‌های یوحنایی و دیگران نیز در مواقع ضرورت اشاره می‌کنیم. در آغاز به این مسئله می‌پردازیم که تحلیل هستی‌شناختی از وجود غیر حقیقی روزمره، بدان گونه که در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم توضیح داده شد، تا چه حد بر تعالیم **عهد جدید** دربارهٔ انسان بدون ایمان ـ یعنی انسان طبیعی ـ پرتو می‌افکند. آن‌گاه در ادامه این مطلب را بررسی می‌کنیم که مفهوم وجود حقیقی تا چه اندازه الهیات حیاتِ ایمان به مسیح را تبیین می‌کند.

بخش اول

وجود غیر حقیقی و سقوط کرده

۲

وجود در عالم

۷. مفهوم وجود

موضوع بحث ما دربارهٔ ارتباط فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی با تفکّر الهیاتی است. برای ملموس ساختن بحث، مخصوصاً از آثار مارتین هیدگر فیلسوف و رودلف بولتمان الهی‌دان نمونه‌هایی خواهیم آورد. شاید بولتمان مشهورترین نمایندهٔ این نوع الهیات است. هیدگر [نیز] به درستی نمایندهٔ مکتب اگزیستانسیالیستی فلسفه به حساب می‌آید. وانگهی، هم‌چنان‌که نشان خواهیم داد، میان این دو متفکّر، ارتباط بسیار نزدیکی وجود دارد. بنابراین، در مباحث آینده وظیفه‌ای دوگانه بر عهده داریم؛ یعنی بولتمان را در صفحه به صفحهٔ **عهد جدید** دنبال کرده و دقیقاً مشخص کنیم که در کجا و چگونه تفسیر او از تعالیم **عهد جدید** متأثر از پیش فرض‌های هستی‌شناختی اوست، پیش‌فرض‌هایی که وی آن‌ها را از فلسفهٔ وجود هیدگر گرفته است. سپس ارزش چنین تفسیری را ارزیابی کنیم؛ یعنی به این سؤال پاسخ دهیم که آیا بولتمان، چنان‌که خود او ادعا کرده است، چشمان خویش را در برابر معانی متن، باز نگه داشته و یا بر عکس، دچار اشتباه شده است. بهترین شیوهٔ انجام دادن این وظیفه این است که از یک طرف، تحلیل وجودی هیدگر را قدم به قدم و

پهلو به پهلو ملاحظه کنیم و از طرف دیگر، به بررسی تفسیر بولتمان از الهیات **عهد جدید** که آموزه‌ای است در خصوص انسان، بپردازیم. اما ابتدا باید به‌طور دقیق‌تر، برخی از اندیشه‌های اصلی فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی را بررسی کرده و دقیق‌تر برخی از اصطلاحات فنی آن را تعریف کنیم، اصطلاحاتی که در صفحات پیشین آمده و بولتمان نیز در نوشته‌های الهیاتی خود به وفور آن‌ها را به کار برده است.

به بیان دقیق، می‌توان گفت که هیدگر بیش‌تر هستی‌شناس[1] است تا اگزیستانسیالیست. دل‌مشغولی او مسئلهٔ وجود عام است و غرض او از تفسیر وجود انسان صرفاً این است که مقدمه‌ای برای طرح مسئله‌ای گسترده‌تر باشد. اما هیدگر این برنامهٔ بلند پروازانه را به‌طور کامل به انجام نرساند، زیرا کتاب اساسی او، **وجود و زمان** با پایان تحلیل وجود انسان به پایان می‌رسد و طرح او کامل نشده است. در عین حال، مفسر بسیار تیزبین اندیشه‌های هیدگر، یعنی اچ. جی. بلکهام[2] دربارهٔ نوشته‌های متأخّر او که در آن‌ها به مسئلهٔ اصلی‌اش می‌پردازد، گفته است که این نوشته‌ها لحنی غیب گویانه دارند و کسی نمی‌تواند به تفسیر این جملات اسرارآمیز که اندیشهٔ هیدگر در آن‌ها فشرده و خلاصه شده است، اعتماد کند.[3] پس با توجه به این مطلبْ منصفانه است که هیدگر را در مرتبهٔ نخست فیلسوفی اگزیستانسیالیست تلقی کنیم، در حالی که می‌دانیم قصد و هدف او از اگزیستانسیالیسم فراتر می‌رود.

بحث خود را با بیان تمایز میان وجود، از آن حیث که وجود است (Sein) و وجودی که به معنای «موجود» (Seiendes) است، آغاز می‌کنیم. در نظر هیدگر، اولی موضوع اصلی پژوهش فلسفی است و دومی موضوع معرفت علمی و نیز

---

1. ontologist
2. H. J. Blackham
3. *Six Existentialist Thinkers*, Routledge, p. 103.

موضوع معرفت روزمره است. بنابراین، دربارهٔ هر شیء می‌توان دو نوع گزاره اظهار داشت؛ یکی گزاره‌ای که هستی‌شناختی (ontologisch) است، بدین معنا که از وجود شیء و حوزهٔ امکانات آن خبر می‌دهد و دیگری گزاره‌ای که موجودشناختی[1] است؛ یعنی دربارهٔ موجود از جهت ارتباط بالفعلی که با سایر موجودات دارد، به ما گزارش می‌دهد. اما هر گزارهٔ موجودشناختی پیامدها و لوازمی هستی‌شناختی در بر دارد، زیرا این بیان که «الف، در واقع، همان ب است»، حاکی از این است که الف دارای امکان ب بودن است. این گزاره‌ای است دربارهٔ وجود الف؛ یعنی وجود الف به گونه‌ای است که می‌تواند ب باشد. بدین دلیل، هیدگر بر لزوم بررسی پیش‌فرض‌های هستی‌شناختیِ همهٔ تحقیقات موجودشناختی تأکید می‌کند.

حال اجازه دهید مطالب فوق را با مثالی از الهیات روشن کنیم. وقتی پولس رسول می‌گوید: «همه گناه کرده‌اند»[2] گزاره‌ای موجودشناختی بیان کرده است. در حقیقت، او اظهار می‌کند که موجودی که او را «انسان» می‌نامیم به حالت و نسبتی که آن را گناه می‌نامیم، دچار شده است و این حالت برای همهٔ انسان‌ها صادق است. اما آشکار است که این گزارهٔ موجودشناختی را فقط هنگامی می‌توان به درستی درک کرد که به نحو هستی‌شناختی روشن شده باشد. اگر ما نتوانیم بفهمیم که چگونه گناه می‌تواند برای وجود انسان، شیوهٔ ممکنی از وجود به حساب آید، آن‌گاه هم موضوع و هم محمول قضیهٔ «همهٔ انسان‌ها گناه کرده‌اند»، به صورت کلماتی مبهم نمایان می‌شوند. مطابق دیدگاه مکانیکی و مادی‌گرایانه از انسان، تلقی پولس رسول از گناه، پنداری باطل است. بر طبق بعضی دیدگاه‌های ایدئالیستی از انسان می‌توان مفهومی از گناه ساخت، اما همواره ممکن است این سؤال مطرح

---

1. ontical (*ontisch*)

۲. کتاب مقدّس، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۳، آیهٔ ۲۳.

باشد که آیا آن مفهوم، بیان‌گر مفهوم حقیق گناه در مسیحیت است یا نه؟ اما در هر دو مورد، این‌ها نگرش‌هایی نظری هستند و الهی‌دان مسیحی الزامی ندارد تا خود را با آن‌ها منطبق سازد. اگر این بینش‌ها بـه تـعلیم دیـدگاهی پـیرامـون انسـان می‌پردازند که امکان گناه را به گونه‌ای که **عهد جـدید** آن را درک مـی‌کند، مجـاز نمی‌داند، آن‌گاه نمی‌توان آن‌ها را بینش‌هایی مناسب و درست دانست، زیرا از عهدهٔ تفسیر واقعیتی مربوط به تجربهٔ مسیحی بر نمـی‌آیند. نمـی‌توان نـظریه یـا بـینشی آکادمیک دربارهٔ وجود را به عنوان معیارِ آزمون گزاره‌های موجودشناختی وضع کرد. با وجود این، از طرف دیگر، ما بیان کردیم که قضایای موجودشناختی باید به‌طور هستی‌شناختی تبیین شوند و این حقیقت باید نشـان داده شـود تـا بـتوان نحوه‌های ممکن هستی موجود را که گزاره دربارهٔ او شکل گرفته است، لحاظ کرد. حال ما چگونه می‌توانیم به این فهم هستی‌شناختی دست یابیم، همان فهمی که برای درک درست یک گزارهٔ موجودشناختی، ضروری است؟

به مثال «همه گناه کرده‌اند» باز می‌گردیم. می‌توان گفت که این گزاره بـه نحـو هستی‌شناختی به دو شیوه تبیین می‌شود. گاهی می‌توان آن را در پرتو تمام الهیات پولس تبیین کرد. این الهیات نه تنها گزاره‌هایی دربارهٔ نسبت‌ها و روابـط واقـعی انسان بیان می‌کند، بلکه هم‌چنین از وجود انسان تلقی خاصی عرضه می‌کند؛ برای مثال مفهوم مهم جسم [σωμα] که در مباحث بعدی با آن سر و کار خواهیم داشت، اساساً مفهومی هستی‌شناختی است. گزاره‌هـای مـوجودشناختی پـولس رسـول دربارهٔ انسان در پرتو تلقی هستی‌شناختی او از انسان شکل گرفته است. با این حال، ما در نوشته‌های پولس رسول به‌طور صریح، هسـتی‌شناسی سـامان‌مندی را در مورد انسان نمی‌یابیم و انتظار یافتن آن را هم نداریم. این امر وظیفهٔ الهی‌دان نیست، بلکه به عهدهٔ فیلسوف گذاشته شده است. ما برای تفسیر کاملی از امکانات وجود انسان باید به فیلسوف مراجعه کنیم. البته با فلسفه‌های نظری، چـه فـلسفه‌های

اصالت تصور و چه فلسفه‌های اصالت ماده، که تلاش می‌کنند انسان را در جهان‌بینی جامع و گسترده‌ای لحاظ کنند، سروکار نداریم و الهی‌دان نیازی ندارد که تفکّر خود را با تعالیم آن‌ها تنظیم کند، بلکه به فلسفهٔ وجودی می‌پردازیم که مابعدالطبیعهٔ نظری نیست، بلکه تحلیلی فلسفی است از تلقی خود انسان از وجود خودش. انسان نه تنها هست، بلکه می‌فهمد که هست و وجودش برای خودش ظهور دارد، و این فهم از وجود که به دلیل [نحوهٔ خاص] وجود انسان به انسان تعلّق دارد، هر چند در مراتب اولیه مبهم است، می‌توان آن را تحلیل کرد و واضح ساخت. هیدگر مدعی است چنین تحلیلی را در ***وجود و زمان*** به انجام رسانده است.

هیدگر ترجیح می‌دهد به جای لفظ انسان، از دازاین (Desein) سخن بگوید. او می‌اندیشد که این واژه، نحوهٔ خاص وجود انسان را ـ انسانی که به نحو هستی‌شناختی لحاظ شده است ـ بیان می‌کند. دازاین لفظاً به معنای «آن‌جا بودن یا موجود آن‌جا» است. دلیل انتخاب این واژه نیز در مباحث بعدی روشن خواهد شد. گفته می‌شود که دازاین وجود دارد. این مهم است که ما باید در خصوص معنای این واژه روشن شویم. منظور از وجود فقط موجود بودن یا دوام داشتن، یعنی معنای سنّتیِ «existentia» نیست، زیرا هیدگر برای آن نحوه از وجودْ واژهٔ «Vorhandenheit» [به معنای دم دست بودن] را به کار می‌برد. اشیای بی‌جان، از قبیل سنگ و جز آن موجود هستند، اما این اشیا به معنایی که هیدگر واژهٔ وجود را به کار می‌برد، وجود ندارند. پس خصوصیات متمایز وجود از دیدگاه هیدگر چیست؟[1]

این خصوصیات را می‌توان با در مقابل هم قرار دادن وجود انسان و وجود اشیا بهتر توضیح داد، زیرا هنگامی که می‌گوییم انسان وجود دارد، معنایش این

---

۱. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 41 ff.

است که او به گونه‌ای در خارج از جهان اشیا موجود است. خصوصیات متمایز وجود انسان عبارت‌اند از: الف) انسان چون دارای وجود است، به گونه‌ای خاص با خود نسبت دارد. توپ کریکت، آن‌طور که ما آن را درک می‌کنیم، صرفاً متعلّق شناسایی است. اما انسان متعلّق شناسایی نیست. او در عین حال، هم فاعل شناسایی است و هم متعلّق شناسایی. او از نسبتِ فاعل شناسا ـ متعلّق شناسایی فراتر است. او خویشتن را درک می‌کند و برای خودش در وجود خویش ظهور دارد؛ او می‌تواند با خودش موافق و یا مخالف و در جنگ باشد؛ او می‌تواند خویشتن را گم کند و یا آن را بیابد. بررسی نسبت دازاین با خودش، یکی از موضوعات اصلی فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم است. ب) انسان امکان[1] است. او همواره بیش از آن‌چه هست، وجود دارد. وجودش هرگز در هر لحظهٔ مفروض کامل نیست. بنابراین، او آن گونه که اشیا ذات و ماهیت دارند، ذات و ماهیت ندارد. اوصاف ذاتی توپ کریکت، اندازه، وزن، رنگ و مقاومت معین و امثال این‌هاست. این اوصاف، کم و بیش، آن شیء را توصیف می‌کنند. اما انسان چون دارای وجود است و بنابراین، ممکن است و هرگز در وجود خویش ثابت و کامل نیست، نباید بر حسب «اوصاف واقعی و عینی چیزی که صرفاً موجود است» توضیح داده شود، بلکه باید صرفاً بر حسب نحوه‌های ممکن وجودش توصیف شود.[2] البته فیلسوف اگزیستانسیالیست، وقتی از امکان، سخن می‌گوید منظورش امر ممکن صرف یا امکان خاص[3]، یعنی چیزی که ممکن است اتفاق بیفتد، نیست؛ زیرا در آن معنا، شیء نیز امکان‌های نامتناهی دارد، بلکه منظور او، امکان عزم (= تصمیم) یا نحوهٔ وجودی است که انسان چون وجود دارد می‌تواند برای

1. possibility
2. *S. u. Z.*, p. 42.
3. contingency

خویش انتخاب کند. ج) انسان فرد است. این خصلتی از وجود است که هیدگر واژهٔ «jemeinigkeit» را برای آن به کار می‌برد و معنایش این است که وجود همواره از آنِ من است. توپ‌های کریکت تقریباً شبیه یکدیگرند. آن‌ها در الگویی استاندارد ساخته شده و به گونه‌ای هستند که با وجود تفاوت‌های اندک میان آن‌ها، اگر ما یکی را دیدیم، می‌توانیم بگوییم همهٔ آن‌ها را دیده‌ایم. اشیا را می‌توان طبقه‌بندی کرد. در حقیقت، اگر نمی‌توانستیم اشیا را طبقه‌بندی کنیم و انتظار داشته باشیم که یک شیء همانند سایر اشیای نوع و طبقهٔ خود عمل کند، در آن صورت، نه فقط علم، بلکه زندگی روزمره نیز محال می‌بود. اما انسان که دارای وجود است، فرد است و به طبقه‌بندی تن نمی‌دهد. اگزیستانسیالیسم در این خصوص تلقی *کتاب مقدّس* را از انسان به عنوان مخلوقات فردی خداوند تصدیق می‌کند[1] و خود را در مقابل گرایش اومانیسم علمی جدید قرار می‌دهد که وجود انسان را در اصل، متفاوت از وجود اشیا نمی‌داند و قائل است که می‌توان انسان را با روش‌های علمی مطالعه کرد. البته این، انکار ارزش علوم اجتماعی نیست، بلکه نشان دادن محدویت‌های جدّی آن‌هاست؛ برای مثال ما می‌خوانیم که «تعصب و اندیشهٔ غیر دقیق، در موضوعاتی چون سیاست، اقتصاد، دین، جنایت و جز این‌ها، وجود دارد... با وجود این، در علوم اجتماعی، نظیر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، تلاش می‌شود تا این موضوعات را بی‌طرفانه و معقول مطالعه کنند، درست به همان شیوه‌ای که فیزیک‌دان اتم را و متخصص فیزیولوژی کارهای بدن را بررسی می‌کنند».[2] علوم یاد شده بسیار انتزاعی‌اند، زیرا آن‌ها باید در مورد انسان اموری را به مثابهٔ داده‌های خود برگزینند که یا به صورت آماری و یا به گونه‌ای دیگر، قابل اندازه‌گیری باشند. بنابراین، اطلاعات به دست آمده، ارزش‌مند است، اما ما

---

۱. ر. ک: انجیل متی، باب ۱۰، آیات ۲۹ ـ ۳۱.

2. Vernon, *The Measurement of Abilities*, Univ. Lond., Pref., pp. v - vi.

باید درک کنیم که آن‌چه در این تحقیقِ «بی طرفانه» استثنا شده، دقیقاً همان است که به‌طور متمایز بشری است. جالب است بدانیم که برای خانواده‌ای که دو یا سه فرزند دارد، حفظ جمعیت این خانواده در سطح فعلی، ضروری است؛ هم‌چنین، این نیز جالب است که هر زن آمریکایی در زندگی خود به‌طور متوسط دارای سه تا هفت ماجرای عاشقانه است. اما البته این مطلب، دربارهٔ پدیده‌های انسانی خانواده و عشق، مطلقاً چیزی به ما ارائه نمی‌دهد. انسان به‌طور متمایز این گونه شناخته می‌شود که وجودش، خاص خویش، منحصر به فرد و شخصی است. بنابراین، انسان هرگز مانند یک شیء قابل طبقه‌بندی نیست.

این نکتهٔ اخیر این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا این وجود را می‌توان توصیف کرد و این‌که چگونه می‌توان چنین کاری را انجام داد؟ اگر وجود دازاین همواره از آنِ اوست، آن‌گاه آیا تلاش برای تحلیل وجود دازاین، تحلیلی که در مورد هر دازاینی صادق باشد، بیهوده نخواهد بود؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به تمایز میان دو اصطلاحِ امکانات **وجود شخصی** [1] و «امکانات وجودی» [2] توجه کرد. امکانات عملی و انضمامی دازاین فردی، همان امکانات وجود شخصیِ اوست، اما برای امکانات دازاین، افق‌هایی وجود دارد، همان مرزهایی که هر وجود فردی باید در آن‌ها قرار گیرد. این امکانات گسترده، امکانات وجودی نامیده می‌شوند و تحقیق دربارهٔ آن‌ها موضوع تحلیل وجودی دازاین است. پس آن‌چه ما در این‌جا در پی آنیم تلاش برای توصیف اوصاف کلی دازاین نیست ـ که این امری غیر ممکن است، زیرا دازاین شیء نیست، بلکه وجود دارد ـ بلکه تلاش برای نشان دادن افق‌های امکانی است که امکانات انضمامی هر دازاین فردی باید در درون آن، قرار بگیرد. واژهٔ «وجودی»، اگر به صورت اسم به کار گرفته شود، در مقایسه با واژهٔ

---

1. existentiell
2. existential

مقوله که بر یکی از ویژگی‌های صوری و اساسی شیء دلالت می‌کند، بر یکی از امکانات بنیادین گستردهٔ وجود دازاین دلالت دارد. توصیف منتظم همهٔ نحوه‌های ممکن و اساسی وجود دازاین، وجودیت[1] وجود نامیده می‌شود.

حال کار تحلیل وجودیِ دازاین به چه روشی باید انجام داده شود؟ روش علمی که رفتار و اوصاف عام شیء را کشف می‌کند، نمی‌تواند به کار گرفته شود، بدین دلیل که برای مطالعهٔ آن‌چه وجود دارد، مناسب نیست. روشی که هیدگر به کار می‌گیرد، روش پدیدارشناسی[2] است، و از آن‌جا که ما نمی‌توانیم در این‌جا به این موضوع به نحو کامل بپردازیم، باید مختصراً دربارهٔ آن سخن بگوییم، مخصوصاً که ما قبلاً دربارهٔ بولتمان گفتیم که او الهیات را به مثابهٔ نوعی پدیدارشناسی ایمان لحاظ کرده است. روش پدیدارشناختی از هوسرل است.[3] او این روش را در واکنش به پوزیتیویسم علمی که در اواخر قرن نوزدهم ظهور کرده بود، عرضه کرد. او خاطر نشان کرد که شناخت طبیعت از طریق علم هرگز به یقین یا تمامیت نایل نمی‌شود. علم به طبیعت دست‌خوش تجدید نظر و تصحیح دائمی است. وانگهی، خود روش علمی، بخشی از معرفت علمی نیست. دانشمند باید در پژوهش خود دربارهٔ طبیعت، مفروضات و پیش‌فرض‌هایی داشته باشد که خود علم نمی‌تواند آن‌ها را ثابت کند. هوسرل عقیده داشت که یقین وقتی حاصل می‌شود که توجه خود را به تجارب من (= خود) که در خارج از طبیعت قرار دارند، معطوف کنیم، بدون این‌که در مورد واقعیتی که فرض می‌شود این تجارب به آن باز می‌گردند، پرسش کنیم. کشف تجارب من (= خود) عبارت از استدلال نیست، بلکه عبارت از توصیف آن چیزی است که خود را نشان می‌دهد؛ یعنی پدیدار.

---

1. existentiality
2. phenomenology
3. Husserl: «Phenomenology», *Enc. Britt*, 14th Edn.

هیدگر برای هدف خود، روش پدیدارشناسی را می‌پذیرد.[۱] برای او، پدیدارشناسی به «وجود» توجه می‌کند ـ وجودی که خودش را در درک دازاین از خویش نشان می‌دهد. تحلیل وجودی عبارت است از تحلیل توصیفیِ آن‌چه برای دازاین در ظهور یا تجلّی[۲] خویش به عنوان دارای وجود، آشکار می‌شود. پدیدارشناسان ادعا می‌کنند که این شیوهٔ تحقیق در حوزهٔ خود نتایجی دارد بسیار مطمئن‌تر از هر معرفتی که ما بتوانیم از طبیعت به دست آوریم.

تیلیش در خصوص ارتباط پدیدارشناسی با الهیات اظهار می‌دارد:

> الهیات باید روش پدیدارشناسی را برای همهٔ مفاهیم منطق خود به کار گیرد، و همهٔ منتقدان خود را قبل از هر چیز وادار سازد تا ببینند مفاهیم نقادی شده چه معنایی دارند و نیز خود را وادار کند تا توصیف‌های حقیق از مفاهیم خویش به عمل آورده و آن‌ها را با سازگاری منطق به کار ببرد، آن‌گاه از این خطر که شکاف‌های منطق را با مواد تعبّدی پر نماید، اجتناب کند. طریق آزمودن یک توصیف پدیدارشناختی این است که تصویری را که ارائه می‌دهد، قانع کننده باشد، و هر کسی که مایل باشد در آن جهت بنگرد بتواند آن را ببیند و این توصیف، دیگر مفاهیم مربوطه را روشن کند و واقعیتی را که این مفاهیم قرار است منعکس کنند، قابل فهم سازد.[۳]

به خاطر سپردن این نکته‌ها، خصوصاً در ارزیابی بحث بولتمان از الهیات پولسِ رسول ارزش‌مند است.

اگر به روش پدیدارشناختی هیدگر باز گردیم، مثال‌های فراوانی از این تحلیل دقیق در اثر مهم او می‌یابیم ـ در واقع، هنگامی که این روش برای پدیدارها یکی پس از دیگری به کار می‌رود، آن توصیف‌های مفصل و دقیق تا حدی خسته کننده

---

۱. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, pp. 27-39.

2. self-disclosure

3. *Systematic Theology*, Nisbet, I, p. 118.

به نظر می‌رسند. در این‌جا برای نمونه تحلیل ترس[1] را انتخاب می‌کنیم که به وضوح این روش را در مورد تحلیل توصیفی ساختارهای مقوم یک پدیدار نشان می‌دهد. این پدیدار برای دازاین، هنگامی که خود را درک می‌کند، ظهور دارد. هیدگر با متعلّق ترس آغاز کرده و به دقت ویژگی‌های آن را تحلیل می‌کند. چنین شیئی آزار دهنده است. خصلت زیان‌آورش به محل معینی که آن را ناامن می‌سازد، معطوف شده است؛ هنوز حاضر نیست، اما نزدیک است؛ غیر یقینی و غیر قطعی است، بدین معنا که ممکن است لحاظ نشود، اما این عدم قطعیتش نه تنها ترس را کاهش نمی‌دهد، بلکه به آن قوّت می‌بخشد. او سپس به توصیف «ترسیدن» می‌پردازد. ترسیدن اکتشاف امری است وحشت‌آور که به عقیدهٔ او بر این مطلب دلالت دارد که جهان به نحو پیشینی این چنین درک می‌شود که چیزی وحشتناک ممکن است از آن پدید آید. در نهایت، هیدگر به خود دازاین که به خاطر خودش می‌ترسد، باز می‌گردد و می‌پرسد که این پدیدار در وجود دازاین چه چیزی را آشکار می‌کند. باری، امکان خطر او را آشکار می‌کند و به‌طور قطعی بر این نکته که هیدگر واژهٔ «دازاین» را برگزیده است، پرتو می‌افکند، زیرا ترسیدن به واقعیت ظریف وجود *دازاین* توجه می‌کند که در جهانی واقع شده است که در آن وجود او تهدید می‌شود، او صرفاً در آن‌جا است.

این توضیح از ترس، علاوه بر این‌که روش تحلیل پدیدارشناختی هیدگر را به ما نشان می‌دهد، هم‌چنین می‌توان آن را برای نشان دادن ماهیت متمایز تحلیل وجودی به کار گرفت، زیرا می‌توان پرسید که مگر وجود انسان قبلاً برای ما در روان‌شناسی، تاریخ، الهیات و علوم دیگر که جنبه‌های گوناگون انسان را مطالعه و بررسی می‌کنند، توصیف و تحلیل نشده است؟ اما تفاوت روش‌های دیگر با تحلیل

---

1. fear

وجودی می‌تواند از طریق چگونگی توصیف ترس، برای مثال به دست روان‌شناس روشن شود. روان‌شناس در خصوص حالت ارگانیک فاعل ترس، عمل نظام عصبی و ترشحات غدد درون ریز، تأثیرِ آن بر عمل قلب، شکم و دیگر اندام‌ها، آمادگی کامل ارگانیسم برای عمل ناگهانی که در مواقع ضروری پیش می‌آید، و جز اینها سخن خواهد گفت.[1] کاملاً واضح است که آن‌چه ما در این‌جا بیان می‌کنیم، تبیین موجود شناختیِ ترس است، در حالی که هیدگر تفسیری هستی‌شناختی و وجودی به ما ارائه داده است. او ترس را به عنوان نحوه‌ای از وجود دازاین تحلیل کرده و تمام تحلیل وجودی از این نوع است. تحلیل وجودی، دازاین را در نسبت با وجود خود توصیف می‌کند و از هر توصیف علمی و یا توصیف موجودشناختی از فعالیت انسان اساسی‌تر است؛ در واقع، برای تفسیر مناسب فعالیت انسان ضروری است.

آن‌چه در این گفتار بیان کردیم، دیدگاهی مقدماتی در مورد مفهوم وجود و روشی بود که با آن، می‌توان وجود را تحلیل و توصیف کرد. فیلسوف اگزیستانسیالیست مدعی است که انسان را باید همواره به عنوان شخص درک کرد نه به عنوان «شیء». وانگهی، از آن‌جا که وجود بر درک خود دلالت دارد، برای آدمی امکان معرفت «شخص» به نحو یقینی‌تر و اساسی‌تر از هر معرفتی که او می‌تواند نسبت به «شیء» داشته باشد، وجود دارد. اینک، تحلیل وجودی را به نحو مناسب، و نیز تأثیر آن بر الهیات را دنبال می‌کنیم.

۸. انسان و عالم

انسان وجود دارد، به همان معنایی که در صفحات قبل تلاش کردیم توضیح

---

۱. مقایسه کنید با: Woodworth, *Psychology*, Methuen, p. 419 ff.

دهیم؛ یعنی او دارای رابطه و نسبتی با خود است. او با امکان‌هایی مواجه است و از حیث فردیت در وجود خویش، یگانه و منحصر به فرد است. لازمهٔ این مفهوم وجود دو چیز است که برای هدف ما مهم‌اند.

اول این که انسان در عالم است. هیدگر همواره بر مفهوم «منِ محض یا موضوع محض شناسایی»[۱] می‌تاخت.[۲] انسان همواره از قبل در جهانی است که قلمرو (Spielraum) او به حساب می‌آید، قلمرویی که در آن امکان‌های انسان با او مواجه می‌شوند. این‌که آیا جهان مادی است یا مثالی و این‌که آیا جهان‌های مادی و مثالی هر دو وجود دارند یا نه، پرسش‌هایی است که در سطح تحلیل وجودی نیازی به طرح آن‌ها نیست. نکته این‌جاست که به انسان همراه با درک وجود خویش، مفهوم عالم، یعنی چیزی غیر از خودش، محیطی که او در آن قرار دارد، داده می‌شود. زیست شناسان، روان‌شناسان و متخصصان تعلیم و تربیت، همه اهمیت روابط انسان را با محیط وی درک می‌کنند، اما علاقهٔ آن‌ها به این روابط طبیعتاً به جنبه‌های موجودشناختی خاصی محدود می‌شود. هیدگر به این مطلب از منظر هستی‌شناختی توجه دارد.

او در نشان دادن ابهاماتی که برخی فلسفه‌ها را احاطه کرده است، مشکلات اندکی دارد. همان فلسفه‌هایی که با مفهوم موضوع شناسایی قائم به خود[۳] کار خویش را شروع کرده و می‌کوشند تا این مفهوم را به متعلّق شناسایی مرتبط سازند. بر **شیء متفکّر** و **شیء ممتد** دکارت انتقاد خاصی وارد است. این فلسفه و دیگر فلسفه‌های سنتی که دارای این نقص‌اند، با مفهوم جوهر مسحور شده‌اند. هیدگر مدعی است که مفهوم جوهر برای وجود انسان مقوله‌ای نامناسب و بر او

---

1. pure ego or a bare subject

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, pp. 114-17.

3. self-contained (خود استوار)

غیر قابل اطلاق است. انسان وجود دارد و عالم از قبل با وجود او داده می‌شود، بنابراین، به حل این مشکل که جهان اشیا (= متعلّقات خارجی) چگونه ممکن است برای ذهن شناخته شود، نیازی نیست. در حقیقت، اگر بخواهیم به چنین کاری دست بزنیم، وجود انسان را درک نکرده‌ایم. کانت تصور می‌کرد که برای فلسفه و عقل انسان رسوایی است که دلیل متقاعد کننده‌ای بر واقعیت جهان خارج از ما وجود ندارد. جواب هیدگر این است که رسوایی حقیق فلسفه آن نیست که فاقد چنین دلیلی است، بلکه این است که هنوز در جست‌وجوی چنین دلیلی است.[1] به هر حال، انسان چون وجود دارد همواره از قبل در عالم است. اگر انسان در جهان نمی‌بود ـ خواه این جهانِ مکانی و زمانی و یا عالم دیگری ورای تصور او ـ آن‌گاه او دیگر وجود نداشت. من محض و جوهر متفکّر، توهّم و خیالی بیش نیست، زیرا اگر من می‌اندیشم، از قبل شیء (= متعلّق) برای تفکّر خود داشته‌ام. هیدگر استدلال معروف دکارت، یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» را مجدداً این‌گونه بیان می‌کند که «من به چیزی می‌اندیشم، پس من در جهان هستم».[2]

هیدگر این خصیصهٔ بنیادین وجود را با اصطلاح خط پیونددار «موجود ـ در ـ عالم»[3] مشخص می‌کند. این «موجود ـ در ـ عالم» وحدتی است که درون آن ما می‌توانیم از طریق تحلیل، از یک طرف، خود (=من) را و از طرف دیگر، جهان را تمیز و تشخیص دهیم، اما هیچ یک از این دو را نمی‌توانیم از آن وحدت جدا کنیم. قبلاً گفتیم که علاقهٔ هیدگر به «موجود ـ در ـ عالم» از حیث هستی‌شناسی و ارتباط به وجود است. بنابراین، باید حرف اضافهٔ «در» را به معنای وجودی فهمید، نه معنای مکانی. این‌که انسان را «موجود ـ در ـ عالم» می‌نامیم، با این سخن که فلان

---

1. *S. u. Z.*, p. 203 ff.

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 211.

3. ***In-der-Welt-sein***.

جزیره در فلان اقیانوس قرار دارد، کاملاً متفاوت است. «موجود در» (Insein) حیث وجودی دارد؛ یعنی نحوه‌ای از وجود است. «موجود ـ در ـ جهان» خصوصیتی از خصوصیات انسان را بیان می‌کند که چون وجود دارد، به جهان وابسته است و باید با آن مرتبط باشد. جهان او را در برگرفته است. واژهٔ کلی‌ای را که هیدگر برای بیان رابطهٔ دازاین با جهان به کار می‌گیرد، واژهٔ «دل‌بستگی»[۱] است. برای انسان در جهان بودن صرفاً به معنای این نیست که در آن واقع است، هم‌چون قرار داشتن اشیای بی‌جان، مانند سنگ و جز آن در جهان، بلکه معنایش این است که انسان در وجود خویش به جهان وابسته است و به آن دل‌بستگی و تعلّق خاطر دارد.

اینک به مطلب دوم که در مفهوم وجود منطوی است، می‌پردازیم و آن این است که وجودْ هم می‌تواند حقیق[۲] باشد و هم غیر حقیق.[۳] این‌ها امکان‌های بنیادینی هستند که انسان در وجود خویش با آن‌ها مواجه است. حال ببینیم معنای این دو اصطلاح از نظر هیدگر چیست.

دیدگاه هیدگر را در این مورد تقریباً می‌توان در اصطلاح یوحنایی بیان کرد، بدین معنا که بگوییم انسان در جهان است، اما از جهان نیست.[۴] او در جهان است، به همان معنایی که قبلاً توضیح داده شد ـ یعنی تا زمانی که او وجود دارد، وجودش مقیّد به جهان است و او باید با آن کنار بیاید. اما «موجود ـ در ـ جهان» کاملاً با

---

۱. «دل‌مشغولی» یا «تعلّق خاطر» که معادل انگلیسی آن «concern» و معادل آلمانی آن «Besorgen» است.

2. authentic

3. inauthentic

۴. کتاب مقدّس، انجیل یوحنا، باب ۱۷، آیات ۱۵ و ۱۶: «جهان ایشان را دشمن داشت، زیرا که از جهان نیستند، هم‌چنان‌که من نیز از جهان نیستم. خواهش نمی‌کنم که ایشان را از جهان ببری، بلکه تا ایشان را از شریر نگاه داری. ایشان از جهان نیستند، چنان‌که من از جهان نمی‌باشم».

بودن درون جهان [= Innerweltlichkeit] یعنی متعلّق به جهان و هم‌چون شیئی فیزیکی بخشی از آن بودن، متفاوت است. این همان تفاوت میان وجود انسان و وجود اشیاست که هیدگر اولی را با لفظ «Existenz» و دومی را با لفظ «Vorhandenheit» بیان می‌کند. انسان همواره در جهان است، با این حال، او کاملاً در نحوهٔ وجودش از آن متمایز است. هیدگر مدعی است که دازاین در دل‌بستگی عمیق خود به جهان می‌تواند خویشتن را در برابر وجودی که در جهان با او برخورد می‌کند، از دست بدهد و تحت سیطرهٔ آن قرار بگیرد.[1] انسان چون با خویشتن نسبتی دارد، می‌تواند برای خودش به شیء تبدیل شود و می‌تواند خویشتن را به مثابهٔ یک شیء درمیان دیگر اشیا در جهان خود درک کند. منظور از وجود غیر حقیقی دقیقاً همین است؛ یعنی انسان در جهان محو شود. انسان زمانی به طور حقیقی وجود خواهد داشت که به تعبیر هیدگر، در عالم خویش آزاد باشد، نه این‌که به بردگی گرفته شود. در آن مورد، او تصمیم می‌گیرد تا در مقابل جهانی که وجودش برای هستی او بیگانه است، خودش باشد. این امکانات بنیادین حقیقی بودن و غیر حقیقی بودن را به شیوه‌ای دیگر هم می‌توان بیان کرد. بدین‌گونه که انسان هم می‌تواند خویشتن را باز یابد و هم می‌تواند آن را از دست دهد.

اما می‌توان پرسید که همهٔ این‌ها با ایمانی که به قدیسان بخشیده شده، یا با تفسیر آن ایمان که کار الهی‌دان است، چه ارتباطی دارد؟ باید اذعان کرد که در این‌جا ما گریزی نسبتاً طولانی به تطبیق اصطلاحات فنی اگزیستانسیالیسم زده‌ایم، اما اگر بخواهیم تفسیر بولتمان را از تعالیم **عهد جدید** دنبال کرده و ارزش کار او را ارزیابی کنیم، چنین کاری ضروری است. به مسئله‌ای الهیاتی و قبل از هر چیز به مفهوم جسم از دیدگاه پولس رسول باز می‌گردیم، همان مفهومی که بولتمان از آن به مثابهٔ

---

1. *S. u. Z.*, p. 76.

مفهومی هستی‌شناختی بحث کرده و معتقد است که این مفهوم برای فهم همهٔ الهیات پولس رسول و نیز برای بیش‌تر الهیات مسیحی به‌طور کلی، دارای اهمیت درجهٔ اول است.

بولتمان می‌گوید که مفهوم جسم از جامع‌ترین مفاهیم انسان‌شناختی پولس رسول و نیز از پیچیده‌ترین و مشکل‌ترین آن‌هاست.[۱] بنابراین، در می‌یابیم که در این‌جا مفهومی کلیدی پیش رو داریم که تفسیر بعدی بولتمان از تعالیم **عهد جدید** مبتنی بر همین تفسیر او از «جسم» است. پولس رسول این واژه را در معانی مختلفی به کار می‌برد. ما فعلاً همهٔ عباراتی را که او در آن‌ها از «جسم مسیح» سخن می‌گوید، لحاظ نمی‌کنیم، زیرا آن کاربردی تخصصی است. در عبارت‌هایی که او از نابودی «جسم یا جسد گناه»[۲] سخن می‌گوید، لفظ جسم را برای بیان کار آن، σαρξ می‌گیرد که برای مفهومی به) استفاده می‌کند. از «گوشت» این لفظ نیز وی معمولاً از لفظ پس از این بحث خواهیم کرد. پولس رسول با این دیدگاه جسم ضرورتاً شر است، گنوسی که بالعکس، اذعان دارد که «جسم نیست، برای زنا موافق بلکه برای خداوند است... بدن شما هیکل روح‌القدس [بلکه] نیست، است».[۳]

بحث بولتمان دربارهٔ مفهوم جسم تقریباً پیچیده است. او آشکارا با این فرض به مسئلهٔ جسم می‌پردازد که جسم نمایان‌گر نحوه‌ای از وجود است، و به‌طور خاص‌تر، نحوه‌ای از وجود است که با آن، انسان در عالم وجود دارد. در این‌جا ما تلاش خواهیم کرد تا به اختصار تفسیر او را از جسم به مثابهٔ سه قضیهٔ اساسی دربارهٔ وجود انسان شرح دهیم، در عین این‌که سعی می‌کنیم از خطرات ساده‌سازی زیاد اجتناب کنیم.

---

1. *Th. des NT,* p. 189 ff.

۲. کتاب مقدّس، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۶.

۳. کتاب مقدّس، رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۶، آیات ۱۳ و ۱۹.

الف) وجود انسان همواره جسمانی است. جسم قوام دهندهٔ وجود انسان است و پولس رسول نمی‌تواند انسان را بدون جسم تصور کند. حتی در عالم آخرت، انسان بازهم نوعی جسم، نه الزاماً مرکب از گوشت و خون، خواهد بود.[۱] پولس رسول پیرو فهم عبری از انسان است نه درک یونانی از او. برای وی انسان، واحد است و جسم، نحوهٔ مشخصهٔ وجود اوست. در این‌جا هیچ اشاره‌ای در مورد وجود انسان مبنی بر این‌که مرکب از جوهر مادی به نام بدن، و جوهر غیر مادی به نام نفس است، وجود ندارد. بدن یا جِسم، آن‌طور که پولس رسول آن واژه را به کار می‌برد، جوهر یا شیء نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود است. البته، بدن را می‌توان ساختار فیزیکی محض دانست که این کار عالم علم تشریح است. وقتی پولس رسول می‌گوید: «پس گناه در جسم فانی شما حکم‌رانی نکند تا هوس‌های آن را اطاعت نمایید»،[۲] روشن است که منظور او بافت‌های استخوان‌ها و ماهیچه‌ها و جز این‌ها نیست، بلکه مرادش نحوهٔ وجود انسان در عالم، یعنی در جایی است که گناه امکان دارد. جسم بودن معنایش این است که انسان به عنوان خود محض و صرف وجود ندارد. او همواره در جهان است؛ یعنی جایی که امکان‌های بسیاری با او مواجه می‌شود.

البته در نوشته‌های پولس رسول عباراتی یافت می‌شود که دیدگاه دیگری را عرضه می‌کند. آشکارترین دیدگاه آن است که به نظر می‌رسد غایب شدن از جسم، معادل حضور در برابر خدا به شمار آمده است.[۳] این عقیده نسبتاً با دیدگاه گنوسیِ رهایی نفس از جسم شباهت دارد. اما نگاهی به آیه‌های بعد نشان می‌دهد

---

۱. همان، باب ۱۵، از آیهٔ ۳۵ به بعد.

۲. کتاب مقدّس، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۱۲.

۳. «و این را بیش‌تر می‌پسندیم که از بدن غربت کنیم و به نزد خداوند متوطن شویم». (رساله دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۵، آیهٔ ۸).

که پولس رسول معتقد بود که در تجزیه و فساد جسم زمینی، انسان مؤمن دوباره وجودش جسمانی خواهد بود. او به هنگام سخن گفتن از تجربهٔ عرفانی خود از مسیح قائم بیان می‌کند که نمی‌داند آیا این تجربه جسمانی بود یا غیر جسمانی.[۱] اما، این شیوهٔ سخن گفتن او استثنایی است و ظاهراً معنایش این است که او ندانسته آیا رؤیت او با حواس جسمانی درک شده یا با بصیرت فوق طبیعی. به هر حال، هیچ یک از عبارات برای حذف تفسیر خاص وجود جسمانی، آن‌گونه که در نوشته‌های پولس رسول یافت می‌شود، کافی نیست.

ب) انسان در وجود خود رابطه‌ای با خویشتن دارد. او می‌تواند خود را متعلّق عمل خویش قرار دهد[۲] و برای بیان این عمل واکنشی، اگر بتوان آن را چنین نامید، پولس رسول معمولاً لفظ «جسم» را به کار می‌برد. بنابراین، می‌گوید: انسان هم می‌تواند خود را ضایع کرده و هم خود را اصلاح کند؛ بدین معنا که هم می‌تواند خود را تسلیم گناه نماید و هم می‌تواند خویشتن را به خداوند تقدیم کند.[۳] در این مثال‌ها، «جسم» بیان‌گر متعلّق خود (object-self) است. با این حال، یک انسان واحد است که نسبت به خود، گاهی عالم است و گاه معلوم، به‌طوری که در این‌جا ارتباط انسان با خودش در وجود او بیان شده است.

ج) انسان دارای دو امکان بنیادین است: یا می‌تواند با خودش یگانه باشد و یا از خودش بیگانه. این مطلب را می‌توان از آن‌چه دربارهٔ انسان گفتیم، مبنی بر این‌که

---

۱. «شخصی را در مسیح می‌شناسم چهارده سال قبل از این آیا در جسم نمی‌دانم و آیا بیرون از جسم نمی‌دانم. خدا می‌داند». (رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۲، آیهٔ ۲).

2. *Th. des. NT*, p. 192.

۳. «تن خود را زبون می‌سازم و آن را در بندگی می‌دارم»، (رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۹، آیهٔ ۲۷). و نیز در رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۲، آیهٔ ۱ آمده است: «ای برادران شما را به رحمت‌های خدا استدعا می‌کنم که بدن‌های خود را قربانی زندهٔ مقدّس پسندیده خدا بگذرانید». هم‌چنین ر.ک: رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۱۲.

انسان با خودش دارای نسبت و رابطه‌ای است، به دست آورد. برای او ممکن است که بر خویشتن چیره شود و یا این‌که خویشتن را گم کرده و در ستیز با خویش زندگی کند. به گفتهٔ بولتمان، وقتی به نظر می‌رسد که پولس رسول گاهی به فهم گنوسی از وجود انسان نزدیک می‌شود، یعنی به این اعتقاد که نفس در جسمی بیگانه زندانی است، دلیل این تقرّب این‌است که انسان آن‌چنان از شکاف درون خود در وجودی گناه‌آلود، آگاهی می‌یابد که اندیشه‌اش شکلی دوگانه به خود می‌گیرد. یا دست‌کم ظاهراً بسیار به آن نزدیک می‌شود.[1] وقتی جسم کاملاً در گناه سقوط کند، در این صورت، «جسم موت»[2] نام می‌گیرد که باید انسان را از آن نجات داد ـ اما این معنایش رهایی و نجات از امکانات شیطانیِ وجود جسمانی است، نه رهایی از جسم، از آن حیث که جسم است، که امکانات آنْ هم می‌تواند مطلوب باشد و هم شریر و شیطانی. این دیدگاه گنوسی که جسم از نفس بیگانه، بلکه مانعی برای وجود حقیق انسان است، می‌تواند هم به ریاضت‌گرایی و هم به هرزگی منتهی شود. جسم، اهمیت ندارد، اما اگر بدن نحوهٔ ضروری وجود انسان است، هر دو نظر افراطی فوق کنار گذاشته می‌شوند و این همان دیدگاه خاص مسیحیت و پولس رسول است.

این سه قضیه که «وجود انسان همواره جسمانی است» و «این‌که او با خودش نسبتی دارد» و «این‌که او با دو امکان بنیادین مواجه است؛ یعنی می‌تواند هم با خودش یگانه و هم از خودش بیگانه باشد»، به وضوح تفسیر وجودی مفهوم جسم را تشکیل می‌دهند. این تفسیر که بولتمان آن را عرضه کرده، با این آموزه‌های هیدگر که «انسان همواره موجود ـ در ـ جهان است» و «او وجود دارد، بدین معنا که

---

1. *Th. des NT*, p . 195 ff.

۲. کتاب مقدّس، رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۲۴: «و کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد».

با خودش نسبتی دارد» و «این‌که وجود انسان می‌تواند حقیقی یا غیر حقیقی باشد»، قابل مقایسه است. اما دربارهٔ تفسیر بولتمان از این مفهوم چه می‌توان گفت؟ اگر معتبر است، آن‌گاه تأییدی است بر مطلبی که قبلاً گفتیم؛ یعنی میان اگزیستانسیالیسم و تفکّر **عهد جدید** قرابت وجود دارد، بنابراین، آن‌چه ما آن را رهیافت وجودی به الهیات نامیدیم، می‌تواند ما را به تفکّر حقیقی کاتبان **عهد جدید** رهنمون سازد. از طرف دیگر، می‌توان گفت که این تفسیر از مفهوم جسم، صرفاً از چیرگی نفوذ اگزیستانسیالیسم بر افکار بولتمان ناشی شده است. اگر این سؤال مطرح شود که آیا خود متن، تفسیر بولتمان از جسم را تأیید می‌کند یا نه، من تصور نمی‌کنم که بتوان پاسخی قطعی به آن داد. شواهد تفسیری کافی وجود ندارد که به‌طور قاطع اثبات کنند که تفسیر بولتمان، تفسیر درستی است. با وجود این، از طرف دیگر، او می‌تواند به شواهد کافی استشهاد کند که دیدگاه وی دست کم، تفسیری ممکن و معقول است.

اما اعتبار تفسیر بولتمان را می‌توان از زاویهٔ دیگری نیز بررسی کرد. اگر بتوان نشان داد که تفسیر وجودیِ مفهوم جسم بر عبارتی مشکل از الهیات پولس رسول پرتو می‌افکند و ما را قادر می‌سازد تا نسبت به تفسیرهای دیگر، معنای بهتری از آن درک کنیم، آن‌گاه وزنه به نفع بولتمان سنگین‌تر خواهد شد؛ برای مثال ما نظریهٔ بسیار مشکل رستاخیز جسم را، همان‌گونه که پولس رسول آن را در اولین رساله‌اش به قرنتیان می‌آموزد، لحاظ می‌کنیم.

به‌طور کلی، مورد توافق است که نظریهٔ یاد شده که در مقابل اعتقاد به بقای روح جدای از بدن است، می‌خواهد مداومت و بقای کل شخصیت انسان را در آخرت تعلیم دهد. اما این فی نفسه این سؤال را که «منظور از رستاخیز جسم چیست؟» پاسخ نمی‌دهد. عنصر قاطع در تعالیم پولس رسول دربارهٔ این موضوع در این آیه مندرج است که «جسم نفسانی [= طبیعی] کاشته می‌شود و جسم

روحانی بر می‌خیزد، اگر جسم نفسانی [= طبیعی] هست، هر آینه روحانی نیز هست».[۱] ما این آیه را چگونه می‌فهمیم؟

طبیعتاً انسان غربی جسم را جوهر می‌داند. دربارهٔ جسم نفسانی یا طبیعی مشکلی نیست ـ این همان جسم فانی واجد گوشت و خون و ارگانیسم طبیعی است. اما دربارهٔ جسم روحانی چه می‌توان گفت؟ مشکل این‌جاست که انسان غربی روح را نیز جوهر، اما غیر مادی و در ذات خود کاملاً متفاوت از جوهر جسم می‌داند. اندیشهٔ این دو جوهر که انسانْ مرکب از آن دو فرض می‌شود، از اندیشهٔ یونانی و نه از تفکّر **عهد جدید** آمده است؛ با وجود این، این مطلب، آن‌چنان جزئی از دیدگاه غربی شده است که برای تفسیر **عهد جدید** به کار می‌رود. بنابراین، اشکال در مورد جسمِ روحانی است. در نگاه اول این اصطلاح متناقض به نظر می‌آید. اگر جسم و روح دو نوع جوهر کاملاً متفاوتند، پس جسم روحانی چگونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ برخی تلاش کردند تا مشکل را این‌گونه حل کنند که نوعی مادهٔ اثیری و لطیف، یعنی واسطه‌ای میان روح و جسم، فرض کنند. به نظر می‌رسد که این دیدگاه مفسرانی است که با مفهوم جوهر کار می‌کنند. و مجبور شدند جسم روحانی را به عنوان نوعی «المثنای روحانی» جسم طبیعی فرض کنند؛ به اعتقاد آن‌ها، جسم روحانی نسبت به جسم طبیعی، فقط دارای تفاوت‌هایی است، از جمله از برخی محدودیت‌های جسم طبیعی آزاد است؛[۲] یعنی تابع همهٔ قوانینی که به‌طور معمول بر رفتار اجسام طبیعی حکم‌فرماست، نیست. این تفسیر رضایت بخشی نیست؛ نه تنها دیدگاهی بسیار نظری است، بلکه هم‌چنین، ظاهراً دارای گرایش‌های مادی و جان‌گرایانه[۳] است. وانگهی، می‌توان پرسید که آیا چنین

---

۱. کتاب مقدّس، رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیهٔ ۴۴.

2. Evans, *Corinthians*, O. U. P., p. 139.

3. animistic

تفسیری واقعاً مداومت و بقای شخصیت انسان را که در نظریهٔ رستاخیز جسم منطوی است، تضمین می‌کند؟ هر تفسیری که آشکار یا پنهان، جسم را تحت مقولهٔ جوهر درک می‌کند، شامل اشکالات مشابهی است.

حال مفهوم جوهر را کنار نهاده، سعی می‌کنیم تا جسم طبیعی و جسم روحانی را به نحو وجودی درک کنیم. این سخن بدین معناست که ما باید جسم طبیعی و روحانی را به مثابهٔ نحوه‌هایی از وجود بفهمیم. جسم طبیعی نحوهٔ وجود انسان را روی زمین توضیح می‌دهد و جسم روحانی نحوهٔ وجود مؤمن مسیحی را در جهان آخرت تبیین می‌کند. وجود انسان به نحو هستی‌شناختی در هر دو مورد یکی است ـ یعنی او یک جسم است و در جهان وجود دارد. بنابراین، اصل بقا و مداومت شخصیت انسان، به جای خود حفظ شده است. اما به لحاظ موجودشناختی، در این‌جا اندکی تفاوت هست. انسان به روی زمین همواره کم و بیش از خویش بیگانه است، ولی در جهان آخرت او با خودش یگانه است، زیرا روح، مانند جسم، نه به عنوان جوهر، بلکه به عنوان نحوه‌ای از وجود درک می‌شود، همان نحوه‌ای از وجود که انسان در آن به‌طور حقیق خودش است، نحوه‌ای که در مقابل «σαρξ» [= لفظاً به معنای گوشت یا جسم] قرار دارد که در آن او خودش را در جهان گم می‌کند. بنابراین، روشن است که در واقع، تناقض و اشکالی بر بحث پولس رسول دربارهٔ جسم روحانی وجود ندارد. آن عبارت هنگامی که در سیاق وجودی مفاهیم متناسب با موضوع (یعنی انسان) تفسیر می‌شود، آسان و قابل فهم می‌شود.

کسانی که به دنبال تبیین مابعدالطبیعیِ زندگی آخرتند، می‌توانند اعتراض کنند که ما این تفسیر را بیش از حد آسان کرده‌ایم. اما می‌توان به این اعتراض پاسخ داد که آن‌چه پولس رسول می‌نوشت برای پاسخ به سؤالات مربوط به وجود انسان بود، نه برای ارضای کنجکاوی فیلسوفان. چنین مطلبی را باید در تفسیر نوشته‌های پولس رسول به خاطر سپرد. الهیات ساختمانی فلسفی نیست، بلکه

تفسیرِ محتوای ایمان است ـ این الهیات، وجودی است، بدین معنا که نحوهٔ وجود انسانِ مؤمن را نشان می‌دهد. اگر تبیین وجودی، غیر کافی به نظر می‌آید و اگر ما در بحث پولس رسول در خصوص رستاخیز جسم، اصل مابعدالطبیعی پیچیده‌ای را جست‌وجو می‌کنیم، آن‌گاه پاسخ وی این است که: «بلکه، چنان‌که مکتوب است چیزهایی را که چشمی ندید و گوشی نشنید و به خاطر انسانی خطور نکرد؛ یعنی آن‌چه خدا برای دوست‌داران خود مهیا کرده است، اما خدا آن‌ها را به روح خود بر ما کشف نموده است».[۱] پولس رسول نمی‌خواهد مشکلات عقلی را حل کند، بلکه امکانات وجودی شخصی را در برابر انسان‌ها قرار می‌دهد. زندگی برخاسته در مسیح، مفهومی فلسفی نیست، بلکه امکانی است که از انسان‌ها درخواست می‌شود تا در مورد آن تصمیم بگیرند. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که تفسیر وجودی بولتمان دربارهٔ وجود جسمانی، نه تنها عبارتی مشکل در نوشته‌های پولس رسول را قابل فهم می‌کند، بلکه آن را از حوزهٔ نظر، به حوزهٔ مشکلات واقعی وجود انسان می‌آورد.

ما توجه خود را تقریباً به‌طور جامع به الهیات پولس محدود کردیم، در حالی که بولتمان رهیافت وجودی خود را به نوشته‌های دیگر **عهد جدید** نیز گسترش می‌دهد. ما قبل از این‌که بحث کلیِ مفهوم وجود را در جهان ترک کنیم، باید به الهیات یوحنایی نیز نگاهی بیندازیم. قبلاً به اهمیت شیوهٔ یوحنایی در سخن گفتن از بودن در جهان، و نه بودنِ از جهان، توجه کردیم. اما در نوشته‌های یوحنایی هیچ مفهوم هستی‌شناختیِ کلیدی که با مفهوم جسم از نظر پولس رسول قابل مقایسه باشد، وجود ندارد. بنابراین، در این‌جا استدلال برای تفسیر وجودی باید مبتنی بر این سؤال باشد که آن تفسیر تا چه اندازه الهیات یوحنایی را معقول و قابل درک

۱. کتاب مقدّس، رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۲، آیهٔ ۹.

می‌کند و فهم ضمنی از وجود انسان را که می‌توان در نوشته‌های یوحنایی درک کرد، چقدر به مفهوم وجود شباهت دارد؟ تا وقتی که در نوشته‌های یوحنا همان فرض‌هایی از تفکّر عبری اتخاذ می‌شود که پولس رسول نیز آن‌ها را اتخاذ کرد، آن‌گاه ما توقع داریم تا فهم مشابهی از وجود انسان را در تفکّر هر دو بیابیم. بولتمان از ملاحظهٔ آن‌چه او آن‌را ثنویت یوحنایی می‌نامد، استدلال می‌کند که حقیقتاً چنین است. منظور او مفاهیم متضادی از قبیل نور و ظلمت، حق و باطل، زندگی و مرگ، آزادی و بردگی است که در نوشته‌های یوحنایی وجود دارد.[1] این نحوهٔ سخن گفتنِ دوگانه گرایانه حاکی از اصل دوگانه گرایی گنوسی است. اما، در حالی که مذهب گنوسی، ظلمت، کذب و دیگر مفاهیم سلبی را به قدرت‌های شیطانی نسبت می‌دهد، و بر نوعی ثنویت مابعدالطبیعیِ نهایی مبتنی است، در نوشته‌های یوحنایی که خداوند به عنوان خالق جهان معرفی شده، آن مفاهیم باید در پرتو چنین مفهومی از وجود که ما قبلاً آن را تبیین کردیم، تفسیر شوند. آن‌ها امکان‌های عزم به حساب می‌آیند. این مفاهیم همهٔ معانی خود را از موضوع وجود انسان به دست می‌آورند و امکان دو جانبه‌ای را در وجود انسان بیان می‌کنند.[2] آن امکان دو جانبه این است که حیات یا از خدا باشد یا از منابع انسانی؛ یا انسان به عنوان فرزند خدا خودش است و یا خویشتن را در عالم گم می‌کند.

۹. جهان

گفتیم انسان همواره در عالم است و هیدگر اصطلاح «موجود ـ در ـ عالم» را به

---

۱. «به شما اعلام می‌کنم که خدا نور است و هیچ ظلمتی در وی هرگز نیست» رسالهٔ اول یوحنای رسول، باب ۱، آیهٔ ۵.

هم‌چنین ر.ک: به همین رساله، باب ۶، آیهٔ ۳۳؛ باب ۸، آیهٔ ۳۲.

2. *Th. des NT*, p. 367.

کار می‌برد تا خصیصهٔ اساسی وجود انسان، یعنی ارتباط و مراودهٔ انسان در جهان، با موجودات متعلق به عالم را نشان دهد.[۱] اصطلاح «موجود ـ در» در این‌جا بیان‌گر نسبت وجودی است و باید از نسبت فیزیکی بودن در درون عالم تمیز داده شود. نسبت فیزیکی مشخصهٔ اشیایی است که انسان در جهان با آن‌ها مواجه است. آن اشیا به جهان تعلّق دارند، در حالی که انسان چون دارای وجود است، جدای از جهان قرار دارد. ما برای رسیدن به فهم وجودی از جهان، با ملاحظهٔ اشیای درون جهان که انسان در وابستگی عملی خود، به عنوان «موجود ـ در ـ عالم» با آن‌ها مواجه است، آغاز می‌کنیم.

هیدگر اظهار می‌دارد که یونانیان نام مناسبی برای اشیا داشتند؛ یعنی ηρα'γμαΤα که به معنای آن چیزی است که ما باید با آن در ارتباط فعّال باشیم.[۲] او ادامه می‌دهد که متأسفانه (از نظر وی)، وقتی یونانیان به تفلسف پرداختند، از خصلت پرگماتیک[۳] اشیا غفلت کرده، آن‌ها را به مثابهٔ «اشیای صرف»[۴]، یعنی متعلّقات تحقیق نظری و نه اهتمام عملی لحاظ کردند. این امر باعث شد که آن‌ها وجود آن‌چه را درون عالم است با اصطلاحاتی چون جوهریت، امتداد و امثال آن‌ها تبیین کرده و جهان را به عنوان عالم مکتفی بالذات درک کنند. هیدگر در ساختن مفهوم وجودی جهان، به خصیصهٔ پرگماتیک موجودات درون عالم، آن‌گونه که با انسان در اهتمام او مواجه می‌شوند، باز می‌گردد. موجودات درون عالم بیش‌تر از آن‌که صرفاً وجود فرادستی باشند به عنوان وجود ابزاری تشخّص پیدا می‌کنند؛ یعنی آن‌ها دم دست هستند و بلافاصله برای اهتمام من حاضرند تا این‌که بخواهند

1. *S. u. Z.*, p. 67.

2. *S. u. Z.*, p. 68.

3. pragmatic character (عمل‌گرایانه، استصلاحی)

4. *blosse Dinge*

صرفاً متعلّقاتی برای تفکّر یا مشاهدات من باشند. واژهٔ آلمانی «Zuhndenheit» معنای «دم دست بودن و قابل استفاده بودن» را می‌رساند. آن‌چه در جهان هست برای من قابل استفاده، و بلکه، یک ابزار (Zeug) است.

این واژه نه تنها برای اشیایی چون لوازم التحریر، ابزارهای باغبانی، وسایل و امثال آن‌ها که در نهاد خود ابزار هستند، به کار می‌رود، بلکه برای اشیای موجود در طبیعت نیز که در نگاه اول ممکن است به نظر آید که از اهتمام انسان به دورند به کار می‌رود. جنگل الوار است، کوه معدن است و رودخانه کانال است، همه به‌طور بالفعل یا بالقوّه ابزارند. حتی اجرام آسمانی برای بیان زمان و پیدا کردن راه و جز این‌ها به عنوان ابزار به کار می‌روند. یکی از مثال‌های خود هیدگر باد جنوب است؛[1] یعنی جریانی از هوا با جهت جغرافیایی مشخص، که می‌تواند صرفاً به مثابهٔ شیء (vorhanden) لحاظ شود. وقتی که کشاورز از باد جنوب چون نشانه‌ای از آمدن باران استفاده می‌کند، این صفتِ اضافه‌ای بر خود باد نیست، بلکه همان کشف خصلت ابزاری آن به دست انسان است، به طوری که آن دیگر نمی‌تواند صرفاً شیء (vorhanden) باشد، بلکه به ابزار (zuhanden) بدل می‌شود. هیدگر اظهار می‌دارد که شیء صرف به طور بالقوّه ابزاری است که هنوز درک نشده و همین که انسان یاد می‌گیرد آن را به کار بگیرد، آن را نیز در وجود خود آن کشف می‌کند.

آیا این همانند اصالت ذهنِ[2] صرف به نظر می‌آید؟ این نکته را در بحث بعدی بررسی می‌کنیم. ضمناً به نظریهٔ مفهوم وجودی جهان به عنوان نظام ابزاری می‌پردازیم. آن‌چه که بی‌واسطه در دسترس ما قرار دارد، دارای خصوصیتی است که همان مورد التفات و توجه واقع نشدن (Unauffälligkeit) است؛ مثلاً وقتی

---

1. *S. u. Z.*, pp. 80 - 81.

2. subjectivism

می‌نویسم به قلم توجه نمی‌کنم، بلکه توجه من به آن‌چه می‌نویسم، معطوف است. و یا در حال تلفن، شخص آن طرف دیگر خط مورد توجه است نه خود دستگاه تلفن. ابزار بی‌واسطه در دست‌رس فقط هنگامی به کانون توجه می‌آید که برای آن اشکال پیش آید؛ مثلاً جوهر قلم خشک و یا سیم تلفن قطع شود. آن‌گاه ناگهان ما از جایگاه آن شیء در تمام نظام ابزاری آگاه می‌شویم، زیرا هر ابزار فردی، لوازم خاص خود را به دنبال دارد. (Bewandtnisse).[1] قلم خودنویس در دست من مستلزم جوهری است که در آن است و کاغذی که بر روی آن نوشته می‌شود مستلزم لوله‌های کاغذ و مواد خام و غیر آن است. هر شیئی به عنوان ابزار به شیء دیگری راجع است و مجموع این ارجاع‌ها، معنای عالم را تشکیل می‌دهد. این ارجاع‌ها در این‌که همه به غایت توجه دارند، با هم متحدند، بدین معنا که همهٔ آن‌ها برای دازاین هستند. حال، چون هر ابزاری مستلزم ارجاع به کل نظام است، مفهوم جهان، از قبل تلویحاً در فهم آن ابزار فردی وجود دارد. بنابراین، جهان آن‌طور که هیدگر آن را می‌فهمد، مفهوم پیشینی از نظام ابزاری است که در تعلّقات عملی انسان بنیان نهاده شده است.

بنابراین، در نظر هیدگر جهان اساساً عالمی عینی نیست که باید قوانین آن با فعالیت عقلانی علم کشف شود، بلکه کارخانه‌ای[2] است که انسان به مثابهٔ «موجود ـ در ـ عالم» در تعلّقات عملی خود، آن را می‌سازد. لوازم این تلقی از عالم در بحث از نظر هیدگر در خصوص فهم روشن‌تر خواهد شد. در ضمن، برای تکمیل سخن خود، مفهوم وجودیِ مکان‌مندی[3] را به اختصار ذکر می‌کنیم. امتداد محض در علم هندسه، تجرید یا انتزاعی است که فضای تعلّقات عملی بر آن مقدّم است. امتداد به

1. *S. u. Z.*, p. 83, ff.
2. *S. u. Z.*, p, 75.
3. spatiality

مثابهٔ نظامی از مکان‌ها تصور می‌شود، مشابه نظام ابزارها که جهان را تشکیل می‌دهند. مکان (platz)، محل صرف (Raumstelle) نیست.[۱] مکان را باید در ارتباط با تعلّقات عملی انسان فهمید؛ یعنی هر شیئی که انسان به کار می‌گیرد مکان خود را در جایی که در دسترس است، می‌یابد. او برای خودش نظامی از مکان‌ها را تشکیل می‌دهد که در اهتمام‌های روزمرهٔ خویش در آن‌ها حرکت می‌کند. این نظام نیز مورد التفات قرار نمی‌گیرد، مگر این‌که چیزی باعث جلب توجه ما به آن شود؛ برای مثال وقتی از خانه‌ای به خانهٔ دیگر منتقل می‌شویم، و هیچ چیز در جای خود نیست، برای اولین بار درک می‌کنیم که چقدر به نظام مکان‌ها که خود آن را می‌سازیم، متکی هستیم. مسافت نیز اساساً در نسبت اهتمام‌ها، فهمیده می‌شود. جواب دهنده در طرف دیگر خط تلفن به اهتمام من نزدیک است، حتی اگر مقدار مسافت عینی او صد مایل دور باشد. انسان، برای مثال در حمل و نقل سریع و مخابرات تلفنی از مسافت‌های دور اشتیاق دارد مکان را محو و اشیا را برای خودش نزدیک‌تر کند. این درست است که مسافت بر حسب «مایل» یکسان باقی می‌ماند، اما این مسافت از اهتمام عملی انسان ناشی می‌شود و به عقیدهٔ هیدگر، مکانی که متضمن اهتمام عملی است، بر مکان هندسی و مقدار معین و شرایط آن، مقدّم است. در حالی که هیدگر زمان را از حیث ویژگی، کاملاً متفاوت از مکان لحاظ می‌کند، احتساب اولیهٔ زمان نیز بر حسب اهتمام من است. زمانی برای از خواب بیدار شدن، زمانی برای بیرون رفتن، زمانی برای به سر کار رفتن و جز این‌ها وجود دارد.

انسان در وجود غیر حقیقی روزمرهٔ خود، در اهتمام خویش نسبت به عالم منجذب می‌شود. در این حالت، او خود را در وطن مألوف می‌پندارد و خود و امکاناتش را از عالم را درک کرده و امنیت خویش را در آن جست‌وجو می‌کند.[۲]

---

1. *S. u. Z.*, p. 102.

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 54.

او خویشتن را در عالم گم می‌کند و خود را به عنوان شیء متعلّق به جهان لحاظ می‌کند. اما در این حالت، آیا انسان به وجود خویش پایان نداده است؟ زیرا وجود این‌گونه تعریف شد که بودن انسان در جهان از بودن آن‌چه درون جهان است، یعنی از اشیای جهان متمایز است. هیدگر خودش به این اعتراض پاسخ می‌دهد. او اظهار می‌دارد که این فقط در صورتی می‌تواند درست باشد که انسان یک فاعل شناسای جدا و جهان متعلّق او باشد. در آن صورت، گم کردن خویش در جهان معنایش این است که او نیز یک شیء (یا متعلَّق) شده باشد. اما انسان همواره از قبل «موجود ـ در ـ عالم» است، حتی غیر حقیق بودن، یک امکان از «موجود ـ در ـ عالم» است. انسان، فقط چون دارای وجود است می‌تواند خودش را گم کند و در معرض امکان از دست دادن خویش قرار گیرد.[1]

بنابراین، مفهوم کاملِ وجودی جهان، دارای دو جنبه است: الف) عالم، یک نظام ابزاری است؛ کارگاهی است که باید در نسبت به اهتمام‌های عملی انسان درک شود. ب) عالم تا آن‌جا که انسان می‌تواند خودش را در آن از دست بدهد و تفاوت میان وجود خویش و وجود اشیای درون عالم را از خویشتن پنهان کند، تهدیدی برای وجود حقیق او خواهد بود.

عهد جدید برای عالم اشیا به‌طور عام، اصطلاح «κτι'σιs» به معنای آفرینش را به کار می‌برد، نه چنان‌که در فلسفهٔ یونانی به کار رفته، واژهٔ «Ko'σμos» را. گاهی در نوشته‌هایی یوحنایی واژهٔ «Ko'σμos» به معنای جهان مخلوق است، اما هم در این نوشته‌ها و هم در نوشته‌های پولس رسول این واژه، چنان‌که خواهیم دید، معمولاً دارای معنای متفاوتی است. در هر صورت، مفهوم عالم معقول مکتفی بالذات نزد یونانیان، با اندیشهٔ *کتاب مقدّس* کاملاً بیگانه است. نویسندگان ***عهد***

---

1. *S. u. Z.*, p. 179.

عتیق اغلب به اندازهٔ کافی دربارهٔ جهان طبیعت سخن می‌گویند، اما به نظر می‌رسد که به آن‌چه دیدگاه علمی نسبت به طبیعت نامیده می‌شود، علاقه‌ای ندارند. کاتبان عهد جدید، این سنّت فکری را پذیرفته و به‌طور یکسان نسبت به چیزی چون نظرگاه علمی از طبیعت بی‌تفاوت بودند.

پس مفهوم آن‌ها از عالم چیست؟ هم‌چنان‌که گفتیم، واژه‌ای که پولس رسول برای جهان انتخاب کرده، همان «κτι'σις» به معنای آفرینش است. بولتمان می‌گوید که این اصطلاح برای پولس رسول اهمیتی دو جانبه دارد:[1] الف) آفرینش کار خداست که جهت تمتع و استفادهٔ انسان به وجود آمده است. «زمین و پُریِ آن از آنِ خداوند است».[2] چون چنین است، آفرینش خیر است. در این‌جا پولس رسول از تعالیم عهد عتیق پیروی می‌کند. خدا خودش به وجود آورندهٔ آفرینش است و آن را چنین لحاظ کرده است که خیر باشد. خلقت چون باغی برای انسان است تا در آن کشت کند. محلی است که انسان روی آن قرار دارد.[3] به وضوح هرچه در این‌جا داریم چیزی است شبیه تفسیر دینیِ مفهوم وجودیِ عالم به مثابهٔ کارگاه که نخست باید در ارتباط با اهتمام‌های عملی انسان درک شود. ب) اما آفرینش را هم‌چنین می‌توان دشمن یا معاند دانست. در این صورت، آن تحت سیطرهٔ قدرت‌های شیطانی است[4] و این‌جا احتمالاً ما تأثیر مکتب گنوسی را می‌یابیم که با

---

1. *Th. des NT.* p. 226.

۲. کتاب مقدّس، رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۰، آیهٔ ۲۶.

۳. کتاب مقدّس، عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، آیهٔ ۳۱: «و خدا هر چه ساخته بود، دید و همانا بسیار نیکو بود». و نیز در همین سفر پیدایش، باب ۲، آیهٔ ۸: «و خدا باغی در عدن به طرف مشرق غرس نمود و آن آدم را که سرشته بود در آن‌جا گذاشت». و نیز در مزامیر داوود، مزمور ۸ آیهٔ ۶: «و تاج جلال و اکرام بر سر او گذاردی».

۴. «می‌دانیم که تمام خلقت تا الآن با هم در آه کشیدن و درد زده می‌باشند». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۲۲).

سنّت **عهد عتیق** در تلقی پولس از جهان مخلوق ترکیب شده است. اما در حالی که پولس رسول گاهی از اصطلاحات گنوسی استفاده می‌کند، ظاهراً روشن است که در نظر او، آفرینش (که منظور همان آفرینش الهی است) می‌تواند دشمن باشد، نه بدین دلیل که به قدرت‌های شیطانی خارج از انسان تعلّق دارد، بلکه بدین دلیل که انسان خودش این امکانات شیطانی را به آن داده است. مشکل واقعی این است که انسان، مخلوق را بیش‌تر از خالق پرستش کرده و خدمت نموده است،[1] چون انسان چنین کرده، آفرینش در دست او فاسد شده و به جای این‌که شیئ قابل استفاده بشود، تهدیدی برای وجود او به حساب می‌آید. اگر انسان به جای این‌که برای خدا قدم بر دارد، به دنیا رو کند، یعنی اگر زندگی خودش را به جای این‌که برای خدا بنا نهد، برای دنیا تأسیس کند، در آن صورت آفرینش به نیرویی مخرّب و متخاصم تبدیل خواهد شد.[2] انسان چون وجود دارد، جدا از جهان قرار دارد. او میان جهان و خدا قرار دارد و می‌تواند تصمیم بگیرد که زندگی خود را بر این یا آن بنا گذارد. ما بار دیگر در این‌جا چیزی را می‌یابیم شبیه گزاره‌ای دینی در مورد جنبهٔ دوم مفهوم وجودی جهان به عنوان موجود بیگانه‌ای که انسان می‌تواند در آن، خود را گم کند.

تعلیم یوحنایی متناظر آن را می‌توان به تعبیر بولتمان به عنوان «انحراف و فساد (Verkehrung) آفرینش در جهان» تلخیص کرد؛[3] به عنوان نمونه می‌توان استفادهٔ دو جانبه‌ای از واژهٔ «Ko’σμos» در این آیه به عمل آورد که «جهان به واسطهٔ او آفریده شد، و جهان او را نشناخت».[4] در این‌جا ما هم تصور جهان را به

---

۱. «و عبادت و خدمت نمودند، مخلوق را به عوض خالق که تا ابدالاباد مبارک است». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۲۵).

2. *Th. des NT*, p. 226.

3. *Th. des NT*, p. 372.

۴. کتاب مقدّس، انجیل یوحنا، باب ۱، آیهٔ ۱۰.

عنوان خلقت خدا و هم تصور جهان را به عنوان قدرت متخاصم می‌یابیم. اما چون در این‌جا اصولاً با واژهٔ «κτι'σιs» به معنای خلقت، سروکار داریم، بحث بیش‌تر را در مورد لفظ «Κο'σμos» بعداً بررسی می‌کنیم.

بحث یاد شده نشان داده که چگونه بولتمان مفهوم وجودی جهان را به کار برده است تا مفهوم خلقت از دیدگاه **عهد جدید** را تفسیر کند. این مشکل به امکانات وجود انسانی مرتبط است و تعالیم **عهد جدید** دربارهٔ این موضوع، در درون چشم اندازی از این امکانات تبیین شده است. تفسیری که بولتمان عرضه می‌دارد، ظاهراً معقول و رضایت‌بخش است و به نظر نمی‌رسد که با متن **عهد جدید** در تعارض باشد؛ امّا، آیا مفهوم وجودی از جهان، مفهومی معتبر است؟ آیا این مفهوم، مفهومی ذهنی نیست؟ و آیا این تفسیر در اندیشهٔ خود از نظام ابزاری و یا جهانی که انسان را اغوا می‌کند تا خویشتن خود را از دست دهد، ذهنی و یا حتی خیالی نیست؟ در مقابل این مفهوم، دیدگاه علمی در مورد جهان قرار دارد که مدعی است عینی، غیر شخصی و بدون تعصب است. آیا این تصویری حقیق نیست؟ آیا تصویری نیست که در پرتو آن، ما باید تفسیر ***کتاب مقدّس*** از جهان را تفحص کنیم؟ اما اگر ما چنین تفسیری را دنبال کنیم، ظاهراً در می‌یابیم که هیچ نقطهٔ اشتراکی وجود ندارد. به نظر می‌رسد که مفهوم ***کتاب مقدّس*** از جهان، به اندازهٔ مفهوم وجودی از دیدگاه علمی به دور است و آن دو مفهوم به یک اندازه از دیدگاه کسی که عادت دارد که با دیدی علمی به طبیعت بنگرد، خیالی و غیر واقعی است. یا، از طرف دیگر، آیا مفهوم وجودی از جهان، کشف مجدّد حقایق را که بسیار از آن‌ها غفلت شده، عرضه می‌کند، همان حقایق که در مفهوم ***کتاب مقدّس*** از جهان نیز وجود دارند؟ اکنون ما باید خود را مخاطب این پرسش‌ها سازیم و این مستلزم این است که ببینیم مراد ما از فهم چیست؟

۳

انکشاف وجود

۱۰. فهم

وقتی از فهم سخن می‌گوییم معمولاً مراد فعالیتی ذهنی است که ما را به معرفت نظری رهنمون می‌سازد. فهمیدن یک شیء به معنای دانستن رفتار و اوصاف آن است. دقیق‌ترین نوع فهم آن است که به آن فهم علمی می‌گوییم. اما هیدگر و دیگر متفکّران اگزیستانسیالیسم در مقابل این ذهن‌گرایی[1] افراطی به اعتراض برمی‌خیزند. از نظر هیدگر، فهم همواره به کل ساختمان «موجود ـ در ـ عالم» مربوط است؛[2] یعنی فهم به‌طور محض و یا حتی در اساس نظری نیست، بلکه در نحوهٔ وجود انسان، آن‌گونه که به‌طور عملی با جهان مرتبط است، ریشه دارد. همه می‌دانیم که فهم نظری تنها نوع فهم نیست. ممکن است من طرز کار داخلی موتور و اصول انتقال قدرت و جز این‌ها را بدانم، اما این به خودی خود مرا قادر نمی‌سازد که رانندگی کنم. برای چنین کاری من به نوع متفاوتی از دانش نیاز دارم که باید از راه عمل به دست آید. با این حال، به نظر می‌رسد که معرفت اخیر، دست کم به اندازهٔ

1. intellectualism
2. *S. u. Z.*, p. 144.

فهم نظری، دارای اهمیت است و به همان اندازه، سزاوار این است که عنوان «فهم» به آن داده شود. من ممکن است کاملاً با قواعد بازی کریکت آشنا باشم، اما این نتیجه نمی‌دهد که بتوانم با حرفه‌ای‌ترین بازیکنان این بازی رقابت کنم. این به همان نوع فهم عملی نیاز دارد که من برای رانندگی به آن محتاج هستم. این نکته ارزش ذکر دارد که اولین سؤال کودک دربارهٔ هر شیء جدید، معمولاً این است که: «آن به چه درد می‌خورد و چه فایده‌ای دارد؟» این همان سؤال از اهتمام عملی است. کودک تلاش می‌کند تا اشیا را از جهت نحوهٔ کاربردشان درک کند. می‌توان گفت که کودک هنگامی که قاشق را به طرف دهان خود بلند می‌کند، آن را فهمیده است. او کاربرد آن را کشف کرده است، اگرچه هنوز نسبت به اوصاف عینی آن جاهل است؛ برای مثال نمی‌داند که آیا قاشق از جنس چوب، عاج یا نقره است. در این‌جا یکی از مثال‌های خود هیدگر را در این مورد نقل می‌کنیم و آن این جمله است: «پتک سنگین است».[1] برای فهم روزمره، این جمله به این معنا نیست که شیء خاصی به نام پتک دارای خاصیت معینی چون سنگین بودن است، بلکه آن جمله در نسبت با اهتمام عملی فهمیده می‌شود و از جایگزینی آن ابزار با ابزاری سبک‌تر ناشی می‌شود. در حقیقت، آن فهم در عملِ جایگزینی وجود دارد، حتی اگر چیزی گفته نشود. به هیچ وجه نیازی نیست که آن فهم در کلمات صورت‌بندی شود. جهان در درجهٔ اول متعلّق تفکّر نظری نیست، بلکه حوزهٔ اهتمام من است و فهم روزمرهٔ من از عالم و احکام دربارهٔ آن به آن اهتمام مربوط می‌شود. اگر تعابیر مربوط به مفهوم وجودی عالم را به کار بریم می‌توان گفت اشیا به عنوان ابزار [= zuhanden] فهمیده می‌شوند و نه به عنوان وجود فرادستی و عینی [= vorhanden].

هیدگر آن فهم عملی را که توضیح داده شد، فهم بنیادین می‌داند، فهمی که به کل

---

1. *S. u. Z.*, p. 157.

ساختمان انسان به عنوان «موجود ـ در ـ عالم» مربوط می‌شود. این فهم، وضع یا شرطی است که فهم نظری را ممکن می‌سازد. فهم علمی یا نظری باید به عنوان مورد خاصی از فهم به نحو عام لحاظ شود. در این مورد خاص، موجودات از همهٔ اهتمام‌های عملی مجرّد شده و به عنوان هویات عینی کاملاً محض نگریسته می‌شوند.

آیا انسان قبل از این‌که قواعد بازی کریکت را صورت‌بندی کند، کریکت بازی می‌کرد؟ تردیدی نیست که قواعد بازی نسبت به عمل بازی تأخّر زمانی دارند و مطابق با شیوه‌ای که بازی عملاً انجام می‌شده است، صورت‌بندی شده‌اند. از طرف دیگر، می‌توان ادعا کرد که قواعد بازی به شکلی، منطقاً بر بازی مقدّم هستند، زیرا انسان‌ها به مجرد آغاز بازی، باید قبلاً قراردادهایی را در اذهان خویش داشته باشند. اگر سؤال شود که آیا نظر (θεωρι'α) و یا عمل (πρâξιs) مقدّم است، به نظر می‌رسد که تلاش برای پاسخ به آن، به همان اندازه حل نشدنی و بی‌ثمر است که ادعای تقدّم مرغ بر تخم‌مرغ یا بالعکس، زیرا هر یک بر دیگری دلالت دارد.

اما در نظر هیدگر، تغایر دقیقاً میان نظر و عمل نیست، بلکه میان محض‌ترین نظریه (که در نظر او هرگز به‌طور کامل محض نیست، یعنی هرگز به‌طور کامل از اهتمام‌های عملی دور نیست) و آن فهم دیگر است که به فعالیت‌های روزمره تعلق دارد، فهمی که خود نوعی نظریهٔ نهفته است، حتی اگر نتوان آن را صورت‌بندی کرد. به مثال قبلی خود باز می‌گردیم؛ در کنار قواعد بازی کریکت چیزی وجود دارد که آمریکاییان آن را قلق بازیکنان می‌نامند. آن‌ها نمی‌توانند آن را آن‌گونه که قواعد بازی را تدوین می‌کنند، صورت‌بندی کنند، اگرچه ممکن است به شیوه‌های دیگر، قابل انتقال باشد، اما این، معرفت یا فهمی است که بازیکنان بازی واجد آن هستند. هیدگر عقیده دارد که این نوع فهم، بنیادی‌ترین فهم ما از جهان است. نزدیک‌ترین تعامل ما با جهان، معرفت ادراکی نیست، بلکه آن اهتمام عملی است که از جهان استفاده می‌کند و با آن سروکار دارد و غیر آن، امری است که معرفتی

خاص به خود دارد.[۱]

قبل از این‌که به تفسیر بیش‌تر بحث هیدگر دربارهٔ فهم بپردازیم، مختصراً اشارات و دلالت‌های این سیر از تفکّر را برای الهیات لحاظ می‌کنیم. هیدگر تلاش می‌کند تا نشان دهد که در کنار معرفت نظری که در علم به ناب‌ترین بیان خود می‌رسد، معرفت دیگری نیز وجود دارد که صورت‌بندی آن بسیار مشکل‌تر است و نباید بدان دلیل از آن صرف نظر کرد. در واقع، اگر هیدگر درست بگوید معرفت علمی تابع همین معرفت وجودی بنیادین بوده و از آن نشأت می‌گیرد (هیدگر اصطلاح «معرفت وجودی» را به کار نبرد، اما چون معمول شده، استعمال آن را پذیرفتیم، با ذکر این نکته که اصطلاح «وجودی» در این‌جا در معنایی کم رنگ‌تر از آن که قبلاً تعریف شد به کار گرفته شده است). باری، اساساً با همین نوع معرفت وجودی است که الهیات سر و کار دارد. شناخت ما از خداوند غیر از شناخت ما از طبیعت است. این معرفت، مجموعه‌ای از قضایا دربارهٔ خدا نیست، به نحوی که گویی خداوند متعلّق است که باید با انفصال کامل از او، او را بررسی کرد، بلکه معرفتی است که در ایمان ما به خداوند منطوی است. «فقیر و مسکین را دادرسی می‌نمود، آن‌گاه سعادت‌مند می‌شد. مگر شناختن من این نیست، خداوند می‌گوید».[۲] معرفتی که از آن سخن گفتیم، مانند فهم هیدگر از پتک در قضیه ظاهر نمی‌شود، بلکه در الگویی از عمل پدید می‌آید. این معرقت، معرفتی نظری به معنای متداول آن نیست، بلکه بینش یا فهمی حقیق است که در تجربهٔ ایمان به خدا منطوی است. الهی‌دانان معاصر، خواه اصطلاح «معرفت وجودی» را به‌کار ببرند یا نبرند، به نظر می‌رسد که حالت خاصی از معرفت دینی را بسیار واضح‌تر از الهی‌دانان یک قرن قبل درک کرده‌اند؛ برای مثال دکتر

---

1. *S. u. Z.*, p. 67.

۲. کتاب مقدس، کتاب ارمیاء نبی، باب ۲۲، آیهٔ ۱۶.

ویلیام تمپل[1] در انتقاد خود از دکارت، تفاوت فلسفهٔ صرفاً خداباور و شناخت حقیق خدا را بسیار مؤمنانه بررسی می‌کند.[2]

از درک این‌که معرفت به خداوند از نوعی است که آن را معرفت وجودی می‌نامیم، دو نتیجه به دست می‌آید: اول این‌که ما دیگر بدون تجربهٔ ایمان نمی‌توانیم دربارهٔ خداوند به‌طور معقول سخن بگوییم، همان‌گونه که در مورد بازی کریکت، بدون این‌که چوگان به دست گیریم یا توپی بزنیم نمی‌توانیم به‌طور معقول سخن بگوییم. معرفت الهی باید از درون باشد، باید ایمانی باشد که خودش را تفسیر کند. البته در این‌جا مشکل انتقال یا ابلاغ[3] پیش می‌آید. قبلاً دیدیم که کاتبان **کتاب مقدّس**، شعر، افسانه و روایت‌های تاریخی را برای ابلاغ تفکّر خویش به جای رسالهٔ نظام‌مند به کار می‌بردند. عمل و مثال، نحوه‌های مهم دیگری هستند که در آن‌ها نوعی فهم وجودی را می‌توان ابلاغ کرد. اما به هر حال، ابلاغ را باید شخصی انجام دهد که معرفت وجودی دارد. تیلیش می‌گوید:

> اگر کلمهٔ «وجودی» به مشارکتی اشاره دارد که از ذهنیت و عینیت هر دو فرا می‌رود، بنابراین، ارتباط انسان با خدایان، به حق، وجودی نامیده شده است. انسان نمی‌تواند از خدایان فارغ‌دلانه سخن بگوید. او در همان لحظه‌ای که سعی کند چنین کاری را انجام دهد، خدا را از دست داده و فقط یک شیء دیگری را درون جهان اشیا اثبات کرده است. انسان فقط بر اساس ارتباطش با خدایان می‌تواند از آن‌ها سخن بگوید.[4]

بنابراین، با لحاظ این مطلب می‌توان پرسید که آیا کار الهی‌دان در مشکل ابلاغ معرفتی که از نوع وجودی است، بی‌اثر نمی‌ماند، زیرا انتظار می‌رود که الهی‌دان تا

---

1. William Temple
2. *Nature, Man, and God*, Macmillan, Lectures II and III.
3. communication
4. *Systematic Theology*, Nisbet, vol 1, p. 238.

آن‌جا که ممکن است، افسانه، شعر و نحوه‌های دیگر ابلاغ معرفت وجودی را کـه قبلاً ذکر شد، به کار گیرد و تعالیم خود را به گونه‌ای منتظم در واضح‌ترین زبانی که می‌تواند بیابد، جلوه‌گر سازد. اما ایـن درست همـان سؤالی است کـه در مـورد فیلسوف وجودی مطرح و پاسخ داده شده است که آیا او پس از اعتقاد به این‌که وجود انسان همـواره وجود شخصی یا فردی است ـ اصل Jemeinigkeit ـ و لذا پذیرای کلی‌سازی و طبقه‌بندی نیست، می‌تواند از وجود انسان بیانی منظم ارائـه دهد. نه وجود خداوند و نه وجود انسان ـ آن‌گونه که اوصاف جـهان طـبیعی در تحلیل علمی بیان می‌شوند ـ نمی‌توانند به صورت عینی بیان شوند، اما هنوز امکان روش پدیدارشناختی وجود دارد که در مورد الهیات به معنای تحلیل تـوصیفی از تجربهٔ خود دربارهٔ خدا در ایمان است.

نتیجهٔ دومِ تشخیص این‌که معرفت به خدا، از نوع وجودی است، این است که به آن معرفت یقین و قطعیت خاص خودش را بدهیم. اگر ما تحلیل هیدگر دربارهٔ فهم را بپذیریم، فهمی که در «عمل» منطوی است، به انـدازهٔ محـض‌ترین نـظریه، شایستهٔ توجه است و بنابر ادعای او در واقع بنیادی‌تر است. البته این کاملاً عکس نظر مشهور است که بنابر آن، بالاترین درجهٔ قطعیت فقط به معرفت علمی تـعلّق دارد و انواع دیگر به اصطلاح معرفت، از جمله معرفت دینی، در واقع، فقط جـنبهٔ اعتقادی و شاید جنبهٔ احساسی دارند. برای آن نظر مشهور ـ یا می‌توان گفت توهم رایج ـ می‌توان به دلایل بسیاری استشهاد کرد، از قبیل: توفیق حیرت‌آور علم در تبیین طبیعت از یک طرف، و مشکل انتقال معرفت وجودی از طرف دیگر، و خلط مکرر فهم وجودی در گذشته با آن‌چه ما فهم عینی می‌نامیم (به ویژه در مجادلات میان علم و الهیات). همهٔ این عوامل در گسترش و پیش‌رفت مکتب پـوزیتویسم علمی که البته بر جهان‌بینی مشهور قرن بیستم تأثیر گذارد، سهم داشتند. هیدگر ـ که در این مسئله به هوسرل وفادار ماند ـ با این ادعا که اسلوب عـلمی تـنها راه

وصول به فهم و معرفت حقیق است، مخالفت می‌کند و در تحقیق بـرای بـنیادهای معینی که فلسفه‌اش را بر آن‌ها بنا نهاد، توجه خود را از طبیعت به تحلیل خود (= من) به عنوان دارای وجود، یعنی چیزی خارج از طبیعت، معطوف گردانید. خود با هر شیء دیگر موجود در طبیعت، درست در این مسئله تفاوت دارد که به خـود چیزی تعلّق دارد که هیدگر آن را «انکشاف»[1] می‌نامد. انسان نه تنها وجود دارد، بلکه این را درک می‌کند که وجـود دارد. او در وجـود خـویش بـرای خـویشتن مکشوف است. هیدگر این انکشاف را که ساختار اساسی وجود است با اصل سنّتی «نور فطرت»[2] مشابه می‌داند:[3] این فهمی است اساسی که تمام فهم‌ها و معرفت‌های دیگر را ممکن می‌سازد. قبلاً اشاره شد که چگونه ایـن تـعلیم هـیدگر بـا نـظریهٔ «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت که به ظاهر همانندند، تفاوت دارد. دکارت نـیز بنیان مشخصی را برای بنا کردن فلسفهٔ خود جست‌وجو می‌کرد و می‌اندیشید که آن را در فاعل شناسایی محض پیدا کرده است؛ یعنی همان ذات شکاکی که نمی‌تواند در واقعیت شک خویش تردید کند. دیدیم که هیدگر مفهوم فاعل شناسایی محض را رد می‌کند. آن‌چه با نور فطرت ظهور پیدا می‌کند ـ یعنی با همان ساختار وجود انسان که برای خویش آشکار است ـ «موجود ـ در ـ عالم» است. خود و جهان با هم داده می‌شوند. به تعبیر هیدگر، حقیقت در اصیل‌ترین معنای خود، انکشـاف دازاین است که کشف طبیعت به آن تعلق دارد.[4] اما اگر چنین باشد، آن‌گاه تحلیل پدیدارشناختی از تجربیات خود به عنوان «موجود ـ در ـ عالم» باید بتواند معرفتی را ارائه دهد که اساسی‌تر، قطعی‌تر و یقینی‌تر از هر فهم علمی از طبیعت باشد. و اگر

---

1. disclosure (*Erschlossenheit*)
2. light of nature
3. *S. u. Z.*, p. 133.
4. *S. u. Z.*, p. 233.

از میان نحوه‌های ممکن وجود که برای انسان در تحلیل وجود خویش آشکار می‌شود، نحوه‌ای از وجود را بیابیم که آن را ایمان دینی می‌نامیم، آن‌گاه تحلیل آن ـ یعنی الهیات ـ می‌تواند ادعای همان حقیقتی را داشته باشد که هر تحلیل پدیدارشناختی دارد. بنابراین، گزاره‌های الهیاتی صرفاً موضوع اعتقاد و یا بیان احساسات نیستند که نه صادق باشند و نه کاذب، آن‌گونه که پوزیتیویست‌های منطق ممکن است اظهار کنند. بلکه آن‌ها گزاره‌هایی هستند که آن نوع معرفت وجودی را انتقال می‌دهند که واجد اصیل‌ترین حقیقت است. آن حقیقت اصیل انطباق گزاره‌ها با واقعیات خارجی نیست (همان نظریهٔ مشکل در هر صورت)، بلکه نور فطرت و انکشاف «موجود ـ در ـ عالم» برای خودش است، امری که همهٔ فهم‌ها و معرفت‌ها را ممکن می‌سازد.

حال، دیدگاه هیدگر دربارهٔ فهم را بیش‌تر بررسی می‌کنیم. فهم، فهم وجودی است؛ یعنی نحوه‌ای ممکن از وجود است. ساختار مشخصهٔ آن فرافکنی[1] است.[2] واژهٔ «فرافکنی»، آن‌گونه که هیدگر آن را به کار می‌برد، دارای دو مفهوم است؛ در نسبت با امکانات انسان قصد یا هدفی را ارائه می‌دهد. مقصود این نیست که فرافکنی طرحی است که درباره‌اش تفکّر شده، آن‌گاه به عمل گذاشته شده است ـ در حقیقت هیدگر آشکارا می‌گوید که فرافکنی به این معنا نیست. اما وقتی کودک قاشق را تا دهانش بالا می‌برد، آن را بدین معنا درک می‌کند که خصیصهٔ ابزاری بودن آن را کشف کرده است. او در افکندن امکانات خویش بر آن، قاشق را در خدمت امکانات خویش قرار می‌دهد. این ما را به مفهوم دوم که در واژهٔ فرافکنی نهفته است، می‌رساند. این به فرا افکندن در ریاضیات شباهت دارد. معنا به وسیلهٔ فهم بر اشیا افکنده می‌شود. هیدگر می‌گوید، آن‌ها به خودی خود بی‌معنایند. اما

---

1. project
2. *S. u. Z.*, p. 145.

این دلالت دارد بر این‌که خود جهان، دارای وجود یا تقرّر ظهوری است. این بدین معنا نیست که جدا از آن‌چه فهم می‌شود، هیچ چیز وجود ندارد، زیرا هیدگر پیرو بارکلی نیست. آن‌چه هست، چه درک شود چه نشود، وجود دارد، اما از طریق فرافکنی فعالیت فهم انسان است که جهان، جهان می‌شود و معنای خویش را به دست می‌آورد. بنابراین، عالم خودش نحوه‌ای از وجود است که انسان به عنوان دارای فهم در فرافکنی امکانات خویش آن را می‌سازد.

این مطلب یک بار دیگر ما را به این سؤال می‌کشاند که آیا دیدگاه وجودی از جهان به عنوان نظام ابزاری که با فرافکنی انسان ساخته می‌شود، همان اصالت ذهن است؟ حتی علی‌رغم این‌که هیدگر به شدّت با مفهوم ذهن یا فاعل شناسای محض مخالفت می‌کند و می‌گوید که وجود انسان همواره «موجود ـ در ـ عالم» است. آیا او واقعاً از اصالت ذهن گریخته است؟ من فکر می‌کنم که منصفانه است بگوییم که ذهنی بودن تفسیر هیدگر از جهان کم و بیش، از یک طرف همانند تفسیر کانت و از طرف دیگر، همانند تفسیر فیزیک‌دانان جدید از عالم است. مقولات جوهر و عرض، علت، معلول و جز این‌ها از دیدگاه کانت صورت‌هایی هستند که با فاهمه بر پدیدارها تحمیل می‌شوند. فرمول ریاضی دانشمند کاملاً همان ساختارهای فاهمه است که او برای تفسیر پدیدارهای طبیعی مناسب می‌یابد. در اصطلاح هیدگر، این دو مورد، فرافکنی هستند، اما فرافکنی‌هایی بسیار تخصصی ـ یعنی فرافکنی‌های فاهمهٔ نظری. مقولات جوهر و علیت و جز این‌ها و یا معادل‌های جدید آن‌ها برای فرافکنی فهم علمی جهان، مفاهیم اساسی هستند؛ برای مثال مقولات هیدگر چون «وجود دم دستی اشیا»، «وجود ابزاری اشیا» و «موجود در عالم» ـ و ما باید به یاد بیاوریم که مقولات او از مقولات وجودیش متمایزند ـ با مقولات کانتی یا مقولات دانشمندان طبیعت تفاوت دارند؛ مقولات اخیر، مقولات فاهمهٔ روزمره‌اند، نه مقولات نوع خاص فاهمه‌ای که آن را نظری یا علمی می‌نامیم.

البته این فاهمهٔ روزمره که به اهتمام عملی مربوط است برای وجود انسان بسیار بنیادی‌تر از فاهمهٔ نظری است و انسان زمان بیش‌تری را به آن اختصاص می‌دهد. حتی فیلسوف و یا فیزیک‌دان به هنگام چرخاندن دستهٔ در، آن را به عنوان ابزاری در دسترس لحاظ می‌کند، نه به عنوان شیء فلزی یا مجموعه‌ای از مولکول‌ها و اتم‌ها. به تعبیر دیگر، او آن را تحت مقولهٔ «وجود ابزاری اشیا» درک می‌کند، نه تحت مقولات فلسفهٔ علم، چه کانتی و چه جدیدتر، که به فاهمهٔ نظری مربوط می‌شوند.

این نحوه‌های مختلف فهم جهان با هم دیگر متعارض نیستند و باعث تأسف است که گاهی اگزیستانسیالیسم را ضد علم و حتی ضد عقل می‌شمارند. نحوه‌های مختلف فهم از فرافکنی امکانات مختلف وجود انسان، یعنی از امکانات اهتمام عملی او یا امکانات درک نظری او به دست می‌آیند. تعارض فقط هنگامی می‌تواند پدید آید که کسی مدعی شود فهم حقیق از جهان منحصراً به یکی از این فرافکنی‌ها تعلق دارد. همان ادعایی که پوزیتیویست‌های منطق در طرف‌داری از فرافکنی علمی مطرح کردند. اما ما قبلاً در مورد احتجاج‌های هیدگر در برابر چنین ادعایی و نیز استدلالش دربارهٔ اهمیت فهم وجودی در مقابل فهم نظری به تفصیل سخن گفتیم.

بحث مطرح شده چقدر فهم عهد جدید از عالم را به عنوان «خلقت خدا» روشن می‌کند؟ قبلاً گفتیم که این فهم از جهان بیش‌تر به مفهوم وجودی از جهان شباهت دارد تا مفهوم علمی از آن. جهان به عنوان مخلوق خدا برای انسان، که او نیز مخلوق خداست، دارای استفاده است، اما امکان خصمانه بودن جهان نسبت به انسان هنگامی پیش می‌آید که انسان، مخلوق را برتر از خالق تحسین کرده، به آن ارج نهد. این فهم از جهان، فرافکنیِ ایمان دینی است. این فهمی نظری نیست، بلکه فهمی وجودی است؛ یعنی ما از جهان و قابل استفاده بودن آن برای رسیدن به خالق استدلال نمی‌کنیم. چنین استدلال‌هایی ممکن است قدرتی داشته باشند، اما آن‌ها ما

را به خدای مابعدالطبیعه، یعنی متعلّق از معرفت نظری رهنمون می‌سازند، و هرگز نمی‌توانند به خدای حی ایمان دینی که هرگز یک متعلَّق نیست، سوق دهند.

در ایمان دینی، خداوند بی‌واسطه همراه با نفس و جهان منکشف می‌شود. هیدگر تعلیم می‌دهد که در ظهور اساسی دازاین، خود و جهان هر دو با هم ظهور می‌یابند. تفکّر دینی باید قدم از آن فراتر نهد و قائل شود به این‌که خدا نیز ظهور دارد یا این‌که خودش را از حجاب بیرون می‌آورد. در پرتو این انکشاف، جهان به عنوان خلقت، و خود به مثابهٔ مخلوقی که می‌تواند از خلقت استفاده کند و یا خود را در آن گم کند، فهمیده می‌شود. از طریق معرفت وجودی خداوند، خدایی که خود را برای انسان در نحوهٔ وجودش که ما آن را ایمان می‌نامیم، متجلّی می‌سازد، و نه از طریق استدلال نظری است که ما جهان را به عنوان خلقت درک می‌کنیم. «به ایمان فهمیده‌ایم که عالم‌ها به کلمهٔ خدا مرتّب گردید حتی آن‌که چیزهای دیدنی از چیزهای نادیدنی ساخته شد».[۱] ما خالق را فقط به عنوان خدای حی درک می‌کنیم و نه صرفاً به عنوان یک علت اولای خیالی.

اما اگر خداوند همراه با نفس و جهان، خودش را متجلّی می‌سازد، می‌توان پرسید که پس چرا در تحلیل وجودی هیدگر، هیچ ذکری از خدا نیست، تحلیلی که بولتمان آماده است دست کم در خطوط کلی، آن را به عنوان تحلیل کافی از آن فهم وجود که با خود وجود داده شده است و در نتیجه، به عنوان قالب مفهومی هستی‌شناختی مناسب برای مشکلات الهیات بپذیرد؟ در واقع، این سؤالی است که شومن[۲] آن را دربارهٔ رهیافت بولتمان به الهیات مطرح کرد.[۳] آیا تحلیل موثق از وجود انسان وجود دارد که آن وجود را در نسبت با خداوند لحاظ نکند؟ در پاسخ

۱. کتاب مقدس، رساله به عبرانیان، باب ۱۱، آیهٔ ۳.

2. Schumann

3. *K. u. M.*, vol. I, p. 220.

به این اعتراض می‌توان جواب داد که تأثیر دینی فلسفهٔ هیدگر به هیچ وجه ساده نیست. این مسئله را بعداً بررسی می‌کنیم، اما این‌که می‌توانیم بگوییم که اگر خدا در تحلیل پدیدارشناختی از فهم، تا آن‌جا که ما آن را دنبال کرده‌ایم، ظاهر نشده است، باز هم وجه بسیار مهم دیگری از ظهور وجود دارد که هیدگر از آن بحث می‌کند؛ یعنی همان حالات عاطفی[1] که فهم خاص خود را دارند، به خصوص حالت دلهره و هیبت[2] که در فصل بعدی آن‌ها را مطرح می‌کنیم. در آن‌جا خواهیم دید که تحلیل وجودی هیدگر به فلسفهٔ دینی بسیار نزدیک می‌شود؛ هم‌چنین بحث خواهیم کرد که تحلیل وجودی برای کمال خویش باید «دینی» شود و خداوند، همان‌طور که گفتیم، با نفس و جهان ظهور می‌یابد.

قبل از این‌که موضوع فهم را رها کنیم، نکته‌های دیگری است که باید دربارهٔ آن‌ها بحث کنیم. اصل آفرینش که در **عهد جدید** و نیز در **عهد عتیق** واجد اهمیتی اساسی است، در نزاع‌هایی که بر سر مسئلهٔ ارتباط دین و علم به وجود آمد، یکی از جولان‌گاه‌های اساسی بود. از آن‌چه گفتیم باید روشن شده باشد که تفسیرهای علمی و تفسیرهای مبتنی بر *کتاب مقدّس*، در مورد جهان، از فرافکنی‌های مختلف نشأت گرفته است. و هیچ تضادی میان آن‌ها وجود ندارد، مگر این‌که طرفی در مقابل طرف‌های دیگر، حقیقت را منحصر به خود دانسته و فهم خویش را نیز به عنوان تنها فهم ممکن از جهان تلقی کند. دیدگاه علمی دربارهٔ جهان، فرافکنی فهم نظری است، اصل آفرینش فرافکنی فهم وجودی است که به ایمان تعلّق دارد.

البته کسانی هستند که عقیده دارند گزارش سفر پیدایش را دربارهٔ خلقت باید به عنوان علم لحاظ کرد. هم‌چنین برخی تلاش می‌کنند این گزارش‌ها را با تعالیم علم هماهنگ سازند. اما آن‌چه به وضوح فهم نشده این است که این گزارش‌ها در

---

1. *Befindlichkeiten*

2. *Angst*

درجهٔ اول خداباوری[1] نیستند، اگرچه بر خداباوری دلالت دارند؛ یعنی آن‌ها نمادهای اسطوره‌شناختی نیستند که فلسفهٔ مربوط به سرچشمه‌های عالم و یا دیدگاهی خداباورانه دربارهٔ جهان را تعلیم دهند. تعالیم آن‌ها از هر آموزهٔ مابعدالطبیعی در خصوص علت اولی که همانند علم به حوزه فاهمهٔ نظری تعلّق دارد، فراتر می‌رود. گزارش‌های *کتاب مقدّس* دربارهٔ آفرینش باید به صورت وجودی درک شوند. آن‌ها اسبابی هستند برای انتقال فهم وجودی از خدای حی ـ یعنی معرفت نجات‌بخش دربارهٔ خدا که به کاتبان مقدّس تعلّق داشته و در تجربهٔ ایمان برای آن‌ها آشکار شده است. بدین ترتیب، هنگامی که من داستان حضرت آدم را می‌خوانم و آن را به عنوان چیزی که به وجود من مربوط می‌شود، درک می‌کنم، وابستگی آدم به خدا و مخلوقیت او، وابستگی و مخلوقیت نویسندهٔ [کتاب تکوین] و هم وابستگی و مخلوقیت من است. نافرمانی آدم همان نافرمانی نویسنده و نافرمانی من است. هبوط آدم، هبوط نویسنده و هبوط من است و این نه علم است و نه فلسفه، بلکه برای من در مواجه شدن با مشکلات وجود چیزی بسیار مهم‌تر است و آن عبارت است از ظهور خودم به عنوان مخلوقی که در گناه هبوط کرده است؛ در مورد گزارش آفرینش جهان طبیعت نیز چنین است. آن گزارش به من نمی‌آموزد که چگونه جهان را متعلّق برای تحقیق نظری لحاظ کنم، همچنان‌که علم به من می‌آموزد، بلکه به من تعلیم می‌دهد تا جهان را به عنوان عاملی دائمی در وجود خویش، به عنوان «موجود ـ در ـ عالم» درک کنم، و این‌که جهان خیر است و برای استفادهٔ من است، اما در عین حال، من با ترجیح مخلوق بر خالق، خودم را در عالم گم می‌کنم، همچنان‌که آدم چنین کرد. بنابراین، روشن است که اگر این گزارش‌ها چنین فهمیده شوند، هیچ تعارض ممکنی میان آموزه‌های این گزارش‌ها

---

1. theism

و تعالیم علم یا جهان‌شناسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هم‌چنین واضح است که این گزارش‌ها و بیان‌ها از آفرینش، سطحی از حقیقت را برای وجود من ممکن می‌سازند که بنیادی‌تر و مهم‌تر از هر نظریه‌ای دربارهٔ سرچشمه‌های عالم است.

برای تکمیل این بحث از فهم، ضروری است که در پایان، عبارت‌هایی از **عهد جدید** را ملاحظه کنیم که صریحاً دربارهٔ فهم یا معرفت اشاراتی دارند. هم‌چنین ضروری است که بپرسیم آیا آن‌ها دیدگاه وجودی فهم دینی را که در این‌جا توضیح داده شد، تأیید می‌کنند یا نه؟ ابتدا مفهوم پولس رسول از عقل (vovs) را با مراجعه به تفسیر بولتمان از آن ملاحظه می‌کنیم.[۱]

عباراتی چون «به تازگی ذهن خود، صورت خود را تغییر دهید» و «چون روان‌شناختند که خدا را در دانش خود نگاه دارند خدا ایشان را به ذهن مردود واگذاشت تا کارهای ناشایسته به جا آورند»[۲]، به وضوح آشکار می‌کنند که برای پولس رسول عقل نمایان‌گر فهم نظری نیست، بلکه بیان‌گر درک عملی است که کاملاً به اراده و عمل مرتبط است. در واقع، به نظر بولتمان در هر دو آیهٔ مذکور، کلمه عقل را می‌توان به شخصیت[۳] ترجمه کرد.[۴] اگر به نحو هستی‌شناختی سخن بگوییم، این درک عملی، «نور فطرت» است که برای من امکانات خیر و شر مرا آشکار می‌کند و نیز تصمیماتم را ممکن می‌سازد. این فهم، قانون ذهن (یا فهم) من است.[۵] اما اگر بخواهیم به‌طور موجودشناختی سخن بگوییم، فهم ممکن است هبوط کرده و بنابراین، گمراه شده باشد و البته هم پولس رسول و هم هیدگر تعلیم می‌دهند که در حقیقت، فهم به‌طور کلی هبوط کرده است.

---

1. *Th. des NT*, p. 207 ff.

۲. کتاب مقدس، رسالهٔ پولس رسول به رومیان ـ باب ۱۲، آیهٔ ۲ و باب ۱، آیهٔ ۲۸.

3. character

4. *Th. des NT*, p. 209.

۵. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۲۳.

اگر فهم در عهد جدید معنای وجودی یا عملی داشته باشد، آن‌گاه استفادهٔ مکرر بولتمان از اصطلاح «فهم خویش» (که در این کاربرد نیز او از هیدگر تبعیت می‌کند) در تفسیرش از الهیات مسیحی توجیه می‌شود. او می‌تواند بگوید که عیسی مسیح به انسان‌ها فهم جدیدی از خودشان تعلیم داد و مسیحی شدن پولس رسول در حقیقت، یک فهم تازه از خویشتن بود و زندگی مسیحی، فهم جدیدی از خود است. اگر منظور بولتمان از فهم اساساً فعالیت نظری است، آن‌گاه سخن گفتن از فهم جدیدی از خود به نظر می‌رسد که شرح بسیار ناقصی از تعالیم مسیح، مسیحی شدن حواری و زندگی مسیحی است. اما در معنایی از فهم که قبلاً توضیح داده شد، به نظر می‌رسد که به معنای عهد جدیدی آن، نزدیک است، فهم جدید از خود به معنای ارشاد کامل شخصیت است و این معادل حیاتی تازه است.

به نظر می‌رسد که در نوشته‌های یوحنایی، انحرافی در جهت ذهن‌گرایی وجود دارد. اغلب، مفاهیم مکرری چون «معرفت»، «حقیقت» و «نور» یادآور فلسفهٔ یونانی هستند. ای. اف. اسکات[1] با تفسیر قرابت یاد شده با تفکّر یونانی بیان می‌کند که انجیل چهارم بر معرفت به عنوان عامل اصلی در دست‌یابی به زندگی تأکید می‌کند.[2] اما آیا معرفتی که در این‌جا فهمیده می‌شود، علی‌رغم قرابت با اندیشهٔ یونانی، معرفت نظری و تئوریک است؟ همین مفسر در ادامه می‌گوید: یک گرایش عبری اصیل در تفکّر یوحنا، خود را با تفکّر یونانی می‌آمیزد و آن را از حیث ذات و ماهیت تغییر می‌دهد. تأثیر این تغییر این است که معرفت و حقیقت را از حوزهٔ نظری به حوزهٔ عملی می‌آورد. مسیح خودش راستی و حقیقت است[3] ــ نه تنها سخنان او، بلکه اساساً خودش در زندگی و مرگ و رستاخیزش. مفسر دیگر

---

1. E. F. Scott

2. Cf. *The Fourth Gospel*, T. & T. Clark, pp. 256-7.

۳. «عیسی به او گفت من راه و راستی و حیات هستم». (انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیهٔ ۶).

انجیل چهارم می‌گوید: مسیح به همهٔ سؤالات نظری پاسخ نداد، اما خود زندگیش پاسخ به همهٔ سؤالات نهایی است[1] ـ و منظور از «سؤالات نهایی» سؤالات پایانی دربارهٔ وجود انسان است. مفهوم یوحنایی معرفت به خدا که «حیات جاودانی» است،[2] هرگونه قرابتی که بتوانیم میان آن و تفکّر نظری یونانی پیدا کنیم، اساساً همانند مفاهیم معرفت و فهم است که ما آن را در دیگر نویسندگان *کتاب مقدّس* می‌یابیم. این معرفتی از همان نوع معرفت است که ما آن را وجودی می‌نامیم.

۱۱. هیبت

قبلاً گفتیم که هیدگر تعلیم می‌دهد که انسان در وجودش نه تنها با فهم، بلکه با حالت عاطفی[3] برای خویشتن ظهور دارد. هر فهمی حالت عاطفی خاص خود و هر حالت عاطفی فهم خاص خود را دارد.[4] ما بیان کردیم که این حالت انکشاف که با احساس می‌آید، برای تفکّر دینی واجد اهمیتی خاص است و اکنون به این مسئله باز می‌گردیم.

حالات عاطفی که هیدگر در نظر دارد تا به نحو هستی‌شناختی تحلیل کند، برای ما به نحو موجودشناختی به عنوان حالات نفسانی شناخته شده‌اند. انسان همیشه دارای حالتی نفسانی است. هم آرامش فکری غیر آشفته و هم ناخرسندی یأس آور از وجود روزمره، و انتقال از حالتی به حالت دیگر، در نظر هیدگر اهمیت هستی شناختی خود را دارند، هر چند این پدیده‌ها عموماً زودگذرترین عناصر در وجود انسان دانسته شوند. حالت نفسانی فهم خاص خود را دارد ـ نه به معنای معرفت

---

1. C. J. Wright, *Mission and Message of Jesus*, Nich. & W., P. 881.

۲. «و حیات جاودانی این است که تو را خدای واحد حقیق و عیسی مسیح را که فرستادی بشناسند». (انجیل یوحنا، باب ۱۷، آیهٔ ۳)

3. affective state (*Befindlichkeit*)

۴. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 134, ff.

صریح، بلکه به این معنا که آن حالت انسان را برای خودش به عنوان «موجود ـ آن‌جا» مکشوف می‌سازد. حالت نفسانی بر «موجود ـ در ـ عالم» روشنی می‌افکند و هم خود و هم جهان را در ارتباط جدایی‌ناپذیرشان با یکدیگر ظاهر می‌سازد. هیدگر (دست کم از دیدگاهی هستی‌شناختی) اظهار می‌دارد که ظهورهایی که معرفت علمی ارائه می‌دهند، نسبت به ظهورهای حقیق حالت نفسانی ناقص و ناکافی است. نظریه، معرفتی ثابت و یکنواخت از جهان را جست‌وجو می‌کند، اما درست در ظهورهای غیر ثابت و متغیر حالت نفسانی است که ماهیت عالم که هیچ گاه در دو روز متوالی یکنواخت نیست، آشکار می‌شود.[1]

ما قبلاً به عنوان نمونه‌ای از روش پدیدارشناختی هیدگر، تحلیل هستی‌شناختی یک حالت انفعالی، یعنی ترس را ملاحظه کردیم. هیدگر ترس را حالتی غیر حقیق لحاظ می‌کند. هم‌چنان‌که دیدیم، ترس همواره چیزی را به عنوان متعلّق خود در درون جهان داراست و بنابراین، با وجود غیر حقیق مرتبط است که انسان در آن، مجذوب دل‌بستگی به عالم شده و امنیت خویش را در آن جست‌وجو می‌کند. هیدگر مدعی است وجود حقیق، ترس را نمی‌شناسد، زیرا وجود حقیق به سمت عالم جهت نمی‌گیرد. در این‌جا شایسته است این نکته را ذکر کنیم که **عهد جدید** هم زندگی بدون مسیح، یعنی حیات مبتنی بر این جهان را با خصیصهٔ ترس توصیف می‌کند که مسیح از آن، رهایی و نجات می‌بخشد. پولس رسول به رومیان تازه گرویده به مسیحیت می‌گوید: «از آن رو که روح بندگی را نیافته‌اید تا باز ترسان شوید».[2]

آیا ما می‌توانیم حالت هیجانی اساسی (Grundbefindlichkeit) راکه ترس، وجه غیر حقیق آن به شمار می‌آید، تشخیص دهیم؟ انسان در نحوهٔ غیر حقیق

---

۱. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 134 ff

۲. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۱۵.

وجودش، خویشتن را در جهان گم می‌کند و خود را با جهان می‌فهمد. این را می‌توان نوعی گریز از خود به عنوان کسی که دارای وجود است، یعنی در بیرون از عالم قرار دارد، دانست. هم‌چنین می‌توان آن را «گریز از مسئولیت‌های وجود» نامید. به دلیل توجه به همین گریز است که هیدگر آن حالت نفسانی را در نظر می‌گیرد، که برتر از همهٔ حالات، انسان را در وجودش مکشوف می‌سازد و این همان حالتی است که او آن را هیبت[۱و۲] می‌نامد.[۳] (به تبعیت از تیلیش، در این‌جا ما واژهٔ «Angst» را به «anxiety» ترجمه می‌کنیم و این را بر واژه‌های «dread» و «anguish» که مترجمان انگلیسی کیرکگارد و زهرر[۴] به ترتیب، به کار گرفتند، ترجیح می‌دهیم). بولتمان نیز می‌گوید که اصول شریعت یهود و تفکّر نظریِ الحادی هر دو که در **عهد جدید** با «اعتماد به جسم» توصیف شده، از گریز انسان از وجود خویش، آن‌طور که در هیبت منکشف می‌شود، نشأت می‌گیرند.[۵]

اما اگر انسان، در نحوهٔ غیر حقیق وجود خویش، از انکشاف خویش در هیبت می‌گریزد و به دنبال آن است تا آن احساس را آرام کند، آن‌گاه چگونه می‌توانیم بفهمیم که این انکشاف چیست؟ هیدگر پاسخ می‌دهد که انسان در صورتی می‌تواند از خود بگریزد که در انکشافی که به هیبت تعلّق دارد، برای خویش ظهور یافته باشد. خودِگریز گواهی است بر آن‌چه منکشف می‌شود و بدین ترتیب، آن‌چه به‌طور موجودشناختی منکشف می‌شود می‌تواند به‌طور وجودشناختی

---

1. Anxiety

۲. «مراد از هیبت به‌طور کلی حالتی است روانی حاصل از احساس نوعی دل‌گرفتگی آمیخته با بیمناکی و نگرانی عمیق نسبت به امری نامتعیّن و ممکن‌الوقوع یا نسبت به حال و آینده و سرنوشت خود». (بحث در مابعدالطبیعه، ترجمهٔ یحیی مهدوی، ص ۹۸۹)

3. *S. u. Z.*, p. 184 ff.

4. Zehrer

5. *Th. des NT*, p. 239.

تصور شود. سارتر در یکی از آثار خود،[1] توصیف روزانهٔ دقیق از تغییر حالات نفسانی ثبت کرده و خواننده را تحت تأثیر بیچارگی و درماندگی انسان در جهان قرار داده است؛ و همان‌طور که خواهیم دید از معنای انکشاف هیبت که هیدگر آن را تفسیر می‌کند، چندان بعید نیست. ظاهراً هیبت حقیق، پدیده‌ای بسیار نادرتر از ترس است و نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد، بلکه این هیبت به وجود انسان، از آن حیث که انسان است، تعلّق دارد، حتی اگر اکثریت انسان‌ها عمدتاً آن را به شیوهٔ گریز و اجتناب تجربه کنند.

جالب خواهد بود اگر بر تفسیر هیدگر از هیبت، مقدمه‌ای از کیرکگارد را بیاوریم که او هم سخت به این پدیده توجه داشته است:

> انسان ممکن است وحشت را به سرگردانی تشبیه کند. کسی که چشمانش بر حسب تصادف به گردابی عظیم می‌افتد، گیج می‌شود... بنابراین وحشت، سرگردانی اختیار است که وقتی روی می‌دهد که اختیار به امکان خویش خیره می‌شود.[2]

بنابراین، به نظر کیرکگارد هیبت اساساً با اختیار ربط دارد ـ هرچند مسلّماً این آزادی را متناهی و محدود می‌کند. در هیبت، انسان با امکان و مسئولیت خویش مواجه می‌شود. در تحلیل هیدگر از هیبت، این تأکید نسبتاً تغییر می‌یابد. این تغییر از امکان به مجعولیت[3] وجود انسان است که او آن را ظهور اولیهٔ هیبت می‌داند. این هیبت انسان را به عنوان «موجود ـ آن‌جا»، یعنی امکانی که در جهان افکنده شده، ظاهر می‌سازد. اگر آزادی نامحدود باشد، گریزی از آن نیست، اما آزادی همیشه با وجود بیگانهٔ جهان محدود و محصور شده است. در حالت هیبت،

---

1. *La Nausee*, Paris, 1938.

2. *The Concept of Dread*, O. U. P., p. 55.

3. facticity

انسان به عنوان مسئول وجودی که هرگز نمی‌تواند مالک آن باشد، برای خویشتن ظهور می‌یابد.

تحلیل پدیدارشناختی هیدگر از هیبت در راستای تحلیل او از ترس، گسترش یافته است که در هر مرحلهٔ آن تحلیل، ترس و هیبت از یکدیگر متمایزند. یادآوری خواهیم کرد که متعلّق ترس همیشه چیزی در درون جهان است، اما گریزی که هیبت علت آن است، فرار از چیزی در درون جهان نیست، بر عکس، دقیقاً آن گریز به صورت فرار به سوی چیزی در درون جهان است؛ یعنی انسان هیبت خود را با گم کردن خویش در عالم تسکین می‌دهد. متعلّق هیبت (البته ما از هیبت یا دلهرهٔ هستی‌شناختی سخن می‌گوییم نه از هیبت‌های واقعی به معنای عام) امری کاملاً تعریف نشده است ـ بدین معنا که این متعلّق چیز به خصوصی که در درون جهان باشد، نیست. و در حالی که متعلّق ترس همیشه جهت و مکان خاصی دارد، آن چیزی که مورد دلهره قرار می‌گیرد، چون داخل جهان نیست، در هیچ جا نیست. از هیچ جهتی نمی‌توان به آن دست یافت، زیرا قبلاً آن‌جا بوده است ـ بدین معنا که از بس نزدیک است نَفَس را بند می‌آورد و در عین حال، هیچ جا نیست. بنابراین، آن چیزی که این هیبت هستی‌شناختی با آن ادراک می‌شود، عدم است و در جهان جایی ندارد. بنابراین، آن چیزی که در هیبت با انسان مواجه می‌شود، جدای از جهان است. هیدگر مدعی است که آن «موجود ـ در ـ عالم» انسان است که ظهور یافته است، بدین معنا که خود (= من) با آزادی خویش به جهان مقید و محدود شده، یعنی امکانی است که در جهان افکنده شده است. لذا هیبت بر انسان فاش می‌کند که او در این جهان در موطن خویش نیست. به تعبیر **عهد جدید**، ما «بر روی زمین بیگانه و غریب» هستیم.[1] این با آن‌چه دربارهٔ وجود غیر حقیق، که

۱. «اقرار کردند که بر روی زمین بیگانه و غریب بودند». (کتاب مقدّس، رساله به عبرانیان، باب ۱۱، آیهٔ ۱۳)

انسان بر اساس آن در جهان در وطن خود است و سکون خاطر و امنیت خود را در عالم جست‌وجو می‌کند، تضاد دارد. این، هم‌چنین گریز از ظهور هیبت را توضیح می‌دهد، هیبتی که سکون خاطر وهمی را در هم شکسته و اضطرابی را در انسان بر می‌انگیزد که با اشتغال به عالم و تعلّقات آن، هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. در این‌جا تعالیم اگزیستانسیالیسم به تعالیم **عهد جدید** نزدیک می‌شود. وجود انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند در عالم سکون خاطر پیدا کند، حتی وقتی که با امنیتی کاذب آرامش می‌یابد. اضطرابی بنیادین که برای بیان بهتر حالت هیبتْ آن را چنین نامیده‌ایم، از همان ساختار وجود انسان بر می‌خیزد تا برایش آشکار کند که در موطن نیست و این‌که جهان برای او نامأنوس (unheimlich) است و اگر انسان خودش را تسلیم آن کند می‌تواند دشمن او باشد.

هیدگر بیان می‌کند که تصادفی نیست که پدیدهٔ هیبت و ترس ـ که عموماً از هم متمایز نشده‌اند ـ در درون مدار الهیات مسیحی، هم به صورت موجودشناختی و هم هر چند به شکلی محدودتر، به صورت هستی‌شناختی آمده است. این مطلب هنگامی به وجود آمده که مشکل انسان‌شناختیِ وجود انسان در ارتباط با خداوند اولویت پیدا کرد و نیز به بحث از پدیده‌هایی چون ایمان، گناه، عشق و توبه منجر شد.[1] او در تأیید گفتهٔ خویش، آگوستین، لوتر و کیرکگارد را مثال می‌آورد. چرا هیدگر باید بگوید که «تصادفی نیست» که پدیدهٔ هیبت هستی‌شناختی را الهی‌دانان مسیحی به‌طور اساسی بررسی کرده‌اند؟ ما، گرچه هیدگر صریحاً چنین نمی‌گوید، معتقدیم که در این نکته، تحلیل وجودی ما را تا آستانهٔ دین می‌کشاند و نیز مفهوم هیبت، تفسیری دینی می‌طلبد و همراه با آن تمام مفهوم وجود انسان چنین تفسیری را اقتضا می‌کند، زیرا در این رخوت و بی‌قراری بنیادی که از خود وجود انسان

---

1. *S. u. Z.*, p. 190, note.

ناشی می‌شود، نه تنها خود و جهان، بلکه خدا نیز بر انسان مکشوف می‌شود. ظهور در واقع، معرفت صریحی از خداوند ارائه نمی‌دهد، بلکه انسان را به سوی خدا به عنوان مبدأ وجود خود هدایت می‌کند. این مطلب را به زودی به‌طور کامل‌تر توضیح خواهیم داد، زیرا این هیبت و دلهره، این رخوت بنیادی، این بی‌قراری اضطراب‌آور، این احساس در وطن نبودن در جهان، این ظهوری که آرامش غیرواقعی و امنیت وهمیِ وجود روزمره را نابود می‌سازد، این‌ها همه جز برای «قلب بی‌قرارِ»[1] تجربهٔ مسیحی برای چه هستند؟ گفتار مشهور اگوستین این است که «تو ما را برای خودت به وجودی آوری، و قلب‌های ما بی‌قرار خواهد بود تا هنگامی که در تو آرامش بیابد».[2] این سخن را می‌توان چنین تفسیر کرد که انسان در مواجهه با ظهور هیبتی که به هیچ چیز در جهان مرتبط نیست، بلکه از وجود خودش ناشی می‌شود، به جای گریز به وجود غیر حقیق تسلیم خود به جهان، جانشین دیگری دارد، و آن التجا به خداست که بنیاد وجود و خالق انسان و جهان است. اما قبل از این‌که این نکته را به تفصیل شرح دهیم، قدری به این سؤال می‌پردازیم که ارتباط فلسفهٔ وجودی هیدگر با دین چیست؟ اعتراض ما علیه بولتمان نه تنها این است که تفکّر الهیاتی او تحت تأثیر فلسفه‌ای بشری واقع شده، که این در دیدهٔ برخی به اندازهٔ کافی خطرناک است، بلکه هم‌چنین فلسفهٔ خاصی که بر تفکّر او تأثیر گذارده، به اعتقاد برخی، فلسفه‌ای بدبینانه و الحادی است. اما آیا این درست است که بگوییم فلسفهٔ هیدگر، فلسفه‌ای الحادی است؟ خود هیدگر تصریح می‌کند که درست نیست؛ گفته شده که او موضع خودش را این گونه تعریف کرده که: «وجود خدا را انکار نمی‌کند، بلکه غیبت او را اثبات می‌کند».[3] در اولین نگاه

---

1. *cor inquietum*

2. *Confessions* I, I.

3. Quoted by Troisfontaines, *Existentialism and Christian Thought*, Dacre, p. 48.

ممکن است به نظر نیاید که این بیان مرموزْ ما را از مسیر فلسفهٔ دینی یـا حـتی از فلسفه‌ای که می‌توان از آن انتظار داشت که بر تفسیری از ایمان دینی پرتو بیفکند، بسیار دور می‌کند. اما این بستگی دارد به این‌که ما سخنان هیدگر را در مورد غیبت خدا چگونه بفهمیم. به نظر من، این بخشی از طغیان هیدگر در مقابل تقلید و سنّت است. خدا در گذشته بدین مـعنا بـوده کـه بـرای وجـود انسـان مـعنا و اهمـیت داشته است؛ یعنی یک معرفت وجودی حقیق دربارهٔ خدا وجود داشته است، اما هـیدگر اذعـان دارد کـه دست مـرگبار سنّت و جـزمیت، آن مـعرفت بـنیادین را، آن‌چنان بی‌معنا و بی‌اثر کرده که حالا دیگر خدا غایب شده است. همین امر در فلسفه دربارهٔ طـلب وجـود اتـفاق افـتاده است: سـیطرهٔ سـنّت، آن‌چـه را «بـه ارث گذاشته است» غیرقابل دست‌رس و بیش از هر زمان دیگر مکتوم می‌سازد. آن‌چه موروثی است بدیهی فرض می‌شود و راه وصول به منابع حقیق گم می‌شود.[۱] اگر این تفسیر درست باشد ـ و مسلّماً تعبیری است نسبتاً آزاد و بسیار احـتمالی از بیان مرموز هیدگر[۲] ـ در آن صـورت، سـخن او دربـارهٔ اثـبات غـیبت خـدا، با این سخن نیچه که «خدا مرده است»، بسیار شباهت دارد.[۳] مونیر[۴] ایـن را بـه معنایی تفسیر می‌کند که نیچه، مرگ خدا را برای کسانی اعلام کرد که حـتی بـعد از آن‌که مسئول مرگ او بوده‌اند، جرأت پـذیرش آن را بـه عـنوان یک حـقیقت

---

1. *S. u. Z.*, p. 21.

۲. دکتر اِی. اِل. آلن توجه مرا به رسالهٔ جالب زیر از هیدگر جلب کرد:

- «Nietzsches Wort, 'Gott ist tot', published in *Holzwege*, 1950.

ـ این رساله هر دو نکتهٔ اصلی مطرح شده در این‌جا را تأیید می‌کند ـ یعنی همان تمایز میان تأیید غیبت خدا و انکار او؛ و مقایسه با نیچه که به دنبال این تمایز خواهد آمد ـ اما در آن رساله بحث بسیار کامل‌تری از نکات مطرح شده ارائه می‌شود. ما خوانندهٔ علاقه‌مند را به این رساله ارجاع می‌دهیم.

3. *Thus Spake Zarathustra*, p. 5.

4. Mounier

ندارند.[1] مشابهت‌ها و هم‌چنین تفاوت‌هایی بین هیدگر و نیچه وجود دارد. اما درست همانند زرتشت که الواح کهن قانون را شکست و خود الواحی جدید به وجود آورد، می‌توان ادعا کرد که هیدگر نیز با اثبات غیبت خدا، دوباره به جست‌وجوی او می‌پردازد. او تا حدّی با تحقیر دربارهٔ بقایا و آثار الهیات مسیحی که هنوز از تفکّر فلسفی خارج نشده است، سخن می‌گوید،[2] با این حال، بازگشت او به طلب اصیل وجود در فلسفه، بازگشت او به طلب خداست. در این‌جا ما بر بنیان استوارتری قرار داریم. بلاکهام[3] دربارهٔ هیدگر می‌گوید که فلسفهٔ او شکل طلب تاریخی وجود، به خود می‌گیرد و به نظر می‌رسد که ذاتاً دینی است.[4] کاپلستون نیز بیان می‌کند که فلسفهٔ هیدگر، به یک معنا، جست‌وجویی برای یافتن خداست.[5]

مسلماً این دلیل سستی است که بگوییم **وجود و زمان** تمهید مناسبی برای بررسی الهیات **عهد جدید** فراهم می‌سازد. ما در فلسفه‌ای که غیرالهی و غیرمسیحی است حداکثر یک گرایش دینی اثبات کردیم، نه چیزی بیش از یک گرایش. هم‌چنین کافی نیست، چنان‌که کاپلستون گفت، بگوییم که مسئلهٔ خدا در سطح تحلیل پدیدارشناختی انسان مطرح نمی‌شود و «غیبت خدا» را در فلسفهٔ هیدگر به عنوان ملازم اتفاقی روش او تبیین کنیم. ما اینک دربارهٔ مفهوم دلهره یا هیبت تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که مسئلهٔ خدا در سطح تحلیل پدیدارشناختی انسان مطرح شده است، حتی اگر در آن‌جا پاسخی برای آن فراهم نشده باشد؛ هم‌چنین مجدداً دربارهٔ انتقال به وجود حقیقی، سعی ما این است تا نشان دهیم که مسئلهٔ خدا بار دیگر مطرح شده است، و این‌که چون هیدگر نمی‌تواند این مسئله را

---

1. *Existentialist Philosophies*, Rockliff, p. 5.

2. *S. u. Z.*, p. 230.

3. Blackham

4. *Six Existentialist Thinkers*, Routledge, p. 103.

5. *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars, p. 18.

درک کند، فلسفه‌اش در این نقطه در معرض یک رشته انتقادات بسیار جدّی قرار گرفته است. ما نباید در تفکّر هیدگر بیش از حد گرایش‌های دینی بسازیم، درست همان‌گونه که نباید به آن برچسب الحاد بزنیم. بدون تردید، گرایش‌های دینی در آن فلسفه، وجود دارد، اما ما نمی‌توانیم بیابیم که آن گرایش‌ها شکل کاملاً معینی به خود می‌گیرند.

پس دربارهٔ اشتغال خاطر و شیفتگی بولتمان به این فلسفه چه می‌توان گفت؟ اگر ما نشان داده‌ایم که این فلسفه واقعاً الحادی نیست، هم‌چنین اخطار کرده‌ایم که نباید آن را بسیار آسان به عنوان فلسفه‌ای دینی تلقی کرد، و این ظاهراً شرط اساسی استفادهٔ مفید از آن در تفسیر تفکّر **عهد جدید** است، اما با تفکیک هیدگرِ اگزیستانسیالیست از هیدگرِ هستی شناس، می‌توان راهی را برای خروج از این اشکال پیدا کرد. قبلاً دیدیم که قصد هیدگر از تحقیق دربارهٔ وجود انسان مقدمه‌ای بود برای تحقیق دربارهٔ مسئلهٔ وجود به نحو عام. او بر مبنای نتایج تحلیل وجودی، می‌بایست به اصطلاح خودش «تخریب» تاریخ هستی‌شناسی را به عهده بگیرد، گرچه در عین حال، این خود، ایجاد فلسفهٔ جدیدی در خصوص وجود است.[1] اگرچه این برنامهٔ بلند پروازانه به نحو صوری اجرا نشد، علائمی وجود دارد که جهت تفکّر هیدگر را در طلب وجود به وسیع‌ترین معنا نشان می‌دهد. اما تعلّق خاطر بولتمان به هیدگر به دلیل هیدگرِ اگزیستانسیالیست است، زیرا همان‌طور که دیدیم، فلسفه‌ای که ادعا شده ارتباط خاصی با الهیات دارد، آن اثر فلسفی است که تلاش می‌کند تا درک وجود راکه با وجود داده شده، در مفاهیم مناسب عرضه کند. تحلیل وجودی که صرفاً توصیف پدیدارشناختیِ فهم انسان از وجود خویشتن است، فی‌نفسه متضمن ناسازگاری با دین نیست، بلکه بر عکس، به دین منتهی

1. *S. u. Z.*, p. 19 ff.

می‌شود. سؤال دیگری وجود دارد و آن این‌که بر اساس مبنای وجودی، چه نوع هستی‌شناسیِ عامی را می‌توان بنا کرد، و اگر هیدگر تفسیر دینی را رد می‌کند و به فلسفه‌ای غیر الهی از وجود تمایل دارد، آیا این به گونه‌ای ارزش ممکن تحلیل وجودی را برای الهی‌دان تغییر نمی‌دهد، هم‌چنین نیز به گونه‌ای در مقابل استفادهٔ بولتمان از آن (تحلیل وجودی) قرار ندارد.

شکاف میان تفسیر الهی و غیر الهی از وجود تا آن‌جا که بر مبنای تحلیل وجودی مبتنی است، ابتدا در دربارهٔ مفهوم هیبت هستی‌شناختی ظاهر می‌شود. برای تبیین این‌که چگونه این شکاف به وجود می‌آید می‌توانیم بگوییم که وقتی وجود انسان در حالت هیبتِ هستی‌شناختی به عنوان امکان وابسته به جهان، برای خودش مکشوف می‌شود، آن‌گاه دو شیوهٔ ممکن وجود دارد که در آن‌ها او می‌تواند وضعیت خود را تفسیر کند. او می‌تواند بپذیرد که بیگانه از خود، حتی خصمانه با خویش در اقیانوسی از وجود پرتاپ شده است که باید در آن زندگی کند یا می‌تواند بنیاد وجود را که صرفاً به معنای خالق است که به وجود آورندهٔ وجود انسان و وجود طبیعت است، جست‌وجو کند. اینک کافی است که بگوییم به نظر می‌رسد که هیدگر در اولین تفسیر ممکن متوقف می‌شود. به نظر او، هیبت، دریای آن‌چه را وجود دارد (=موجود)، منکشف می‌سازد. در این اقیانوس، انسان به عنوان یک امکان معزول، افکنده شده است. این همان چیزی است که او آن را مجعولیت وجود انسان می‌نامد و این پدیده‌ای حقیق است که باید بعداً از آن بحث کرد. اما اگر بر وجود انسانی که در این اقیانوس وجود افکنده شده تمرکز کنیم، چنان‌که گویی این تفسیر تنها تفسیر ممکن است، تصویری یک طرفه به ما می‌دهد و در واقع، به بدبینی و هیچ انگاری[1] منجر می‌شود که نه کاملاً غیر منصفانه می‌توان

---

1. nihilism

آن را از نتایج منطق فلسفهٔ هیدگر دانست. ادعا و سخن ما این است که دلهره یـا هیبت، نه تنها انسان را ظاهر می‌سازد، انسانی که در دریای وجود افکنده شـده، بلکه بنیاد وجود را ظهور می‌دهد. هم‌چنین، تحـلیل هـیبت بـه عـنوان پـدیده‌ای هستی‌شناختی، ناقص باقی می‌ماند، مگر این‌که به این تفسیر ممکن دیگر که در این ظهور نهفته است، توجه کنیم. گفتیم که در هیبت، انسان به عنوان مسئول وجودی که مالک آن نیست، ظاهر می‌شود، اما ظهوری که به همان اندازه حـقیق بـوده و ملازم با ظهور انسان در هیبت وجود خویش به عنوان امکانی است که در اقیانوس آن‌چه هست، افکنده شده، ظهور امکان وجودی است که در دریای مـوجودات افکنده نشده است، زیرا خود او زمینهٔ هر چیزی است که هست و وجودی است فراتر از هستی ابزاری اشیای بی‌جان و تقرّر ظهوری انسان که هردوی این‌ها ممکن و مشروطند. در زبان فلسفهٔ قدیم، مفهوم خدا فطری است؛ یعنی قبلاً با فهم انسان از وجود خودش، حاصل شده است. احساس شلایر ماخر [۱] از قیام به غیر و عدم استقلال که او آن را برای دین امری اساسی می‌داند، به این‌جا تعلّق دارد، هرچند بهتر است از احساس مخلوقیت سخن بگوییم، و نیز به یاد آوریم که این احساس، احساسی صرف نیست، بلکه فهم تلویحی خـویش را داراست. انسـان در هـیبت برای خویشتن در مخلوقیتی خاص خود، ظهور می‌یابد و بنابراین هیبت است کـه جست‌وجو برای رسیدن به خدا را ممکن می‌سازد؛ یعنی همان مـبنای وجـود کـه انسان نمی‌تواند آن را نه در خویشتن و نه در جهان بیابد. ارمیاء [۲] جست‌وجو برای وصول به خدا را به غریزه‌ای تشبیه می‌کند کـه بـه‌طور مـرموز، امـا خـطاناپذیر پرندگان مهاجر را در فصل مناسب به وطنشان هدایت می‌کند، [۳] و شایستگی این

---

1. Schleiermacher

2. Jeremiah

۳. کتاب مقدّس، صحیفهٔ ارمیاء نبی، باب ۸، آیهٔ ۷.

مقایسه از مفاد آن ناشی می‌شود که جست‌وجو برای رسیدن به خدا، امری عارضی و ناهنجار نیست، بلکه اگر تفسیر ما از پدیدهٔ هیبت درست باشد، این جست‌وجو از همان ساختمان وجود انسان بر می‌خیزد؛ این غریزهٔ نفسِ انسان برای الوهیت، غریزه‌ای که تا وقتی عادت بدی آن را تباه نسازد، یا به قول اگزیستانسیالیست‌ها، به جهان تعلّق پیدا نکند، نفس را بی‌خطا به موطن حقیقی وی در خدا هدایت می‌کند.[1] بنا بر این، هیبت برای انسان همراه با وجود انسان، امکان دست‌یابی به خدا را فاش می‌سازد و باعث می‌شود که انسان در جست‌وجوی خداوند بر آید، همان انگیزه‌ای که اگر ما عقیدهٔ بلاکهام و کاپلستون را بپذیریم، در ورای فلسفهٔ هیدگر نهفته است.

اما سخن رایجی در تجربهٔ دینی وجود دارد که خدا را با تحقیق نمی‌توان یافت، و این‌که ایمان به عنوان نحوه‌ای از وجود، پاسخ انسان است به وحی خداوند. هیبت شرط شناخت خداست. درست همان‌طور که آسودگیِ خاطر مانع چنین معرفتی است و این هیبت در روشن کردن «موجود آن‌جا» در انسان امکان بنیاد هستی او، یعنی خالق انسان را فاش می‌سازد، اما به خودی خود معرفت صریحی از خدا ارائه نمی‌دهد. هیبت درِ دین را به روی انسان می‌گشاید، حتی با قدرتْ انسان را از چنین دری عبور می‌دهد. اما با این حال، این هیبت، دین نیست. هیبت یا دلهره، همان‌طور که دیدیم، هنوز یک ساختار صوری هستی‌شناختی یا وجودی است، یک افق صرفِ امکان است که باید در تجربه‌ای موجودشناختی یا وجودی، قبل از پدیدار شدن صحیح دین، به صورت عینی تحقّق یابد.

چنین امکان وجودی، تجربهٔ رعب[2] دینی است. می‌توان گفت که این در هیبت هستی‌شناختی ریشه دارد. در این‌جا مشابهت‌های آشکاری وجود دارد؛ برای

---

1. Skinner, *Prophecy and Religion*, C. U. P., p. 121.

2. awe

مثال، اُتو[1] «احساس مخلوق» را به عنوان خصیصهٔ اساسیِ تجربهٔ مقدّس رعب ذکر می‌کند. تمایز میان مفهوم وجودی گستردهٔ هیبت یا دهره و مفهوم دینیِ خاص رعب، ظاهراً چنین است که در هیبت، ظهور اساسی، وجود خود انسان است و خدا در حاشیه ظهور می‌کند، اما در رعب وضعیت‌ها تغییر کرده است؛ یعنی ظهور خدا مرکزیت دارد، در حالی که وجود انسان در حاشیه ظهور می‌یابد.

ذکر موضوع یاد شده از اُتو[2] دست کم در دو مورد مهم که به اسلوب‌های هیدگر نزدیک می‌شود، ارزش‌مند است؛ رهیافت اُتو وجودی است. او امر مینوی[3] را از طریق حالات هیجانی تجربهٔ دینی انسان که با امر مینوی در آن‌ها مواجه می‌شود، کاوش می‌کند. روش او پدیدارشناختی و عبارت است از تحلیل مفصل تجربهٔ انسان دربارهٔ امر مینوی. ما تحلیل پدیدارشناختی او را دربارهٔ عناصر «راز هیبت‌انگیز افسون کننده»[4] به عنوان اساس بحث لحاظ می‌کنیم.

وحی الهی راز است، زیرا تماماً و کاملاً غیر و دیگر است؛ یعنی در اصطلاحات تجربهٔ روزمره بیان شدنی نیست. مقوله‌هایی که تحت آن‌ها طبیعت را درک می‌کنیم، در این‌جا قابل کاربرد نیستند. امور وجودی که تحت آن‌ها وجود انسان درک می‌شود، می‌توانند با تمثیل کاربرد محدودی داشته باشند، اما جامع نیستند و چون این‌ها تنها انواع مفاهیمی هستند که ما داریم، می‌فهمیم که چرا در سخن گفتن از خداوند، باید همواره به زبان سمبولیک یا اسطوره‌ای توسل جست. نوع دیگری از مقوله ـ که برای آن، تا آن‌جا که من اطلاع دارم، نه فلاسفه و نه الهی‌دانان هیچ‌کدام هنوز نامی نیافته‌اند ـ برای توصیف خدا، یعنی بنیاد وجودی که ورای وجود اشیا و

1. Otto

2. *The Idea of the Holy*, O U. P., p. 8 ff.

3. numinous

4. *mysterium tremendum fascinans*

وجود انسان است، ضروری است. احتمالاً امر مینوی چنین مقوله‌ای است. در این‌جا، نیز باید دربارهٔ تعبیر «بنیاد وجود»، بیش‌تر سخن گفت. «بنیاد» نمی‌تواند به معنای علت که مقوله‌ای مربوط به اشیاست باشد، بلکه نمایان‌گر عنصر آفریننده در خداوند است که در تجاربی از نوع یاد شده در فوق، ظهور می‌یابد، اگرچه آشکارا درک نمی‌شود، زیرا به راز وجود الهی تعلّق دارد؛ بنابراین، فقط می‌توان با تمثیل از آن به عنوان بنیاد یا علت سخن گفت. عنصر «هیبت‌انگیز» ما را به «دهره» بر می‌گرداند. این عنصر، آگاهی انسان از محدودیت خویش است، نه در این زمان و در اقیانوس آن‌چه هست، بلکه در برابر بنیاد هستی، یعنی خدا که در مواجهه با او، انسان درک می‌کند که چیزی «جز خاک و خاکستر»[1] نیست. عنصر «افسون کننده» باید طرف دیگری از پدیده‌ای باشد که قبلاً دربارهٔ تحلیل هیبت بیان شد. معلوم شد که انسان در جهان «در وطن مألوف» خود نیست، پس بی‌قرار و مضطرب است و این بی‌قراری و اضطراب او در جست‌وجو برای وصول به خدا بیان می‌شود. اما در تحلیل رعب، خداوند به عنوان «افسون کننده» ظهور می‌یابد، که انسان را به طرف خود می‌کشاند و به جست‌وجوی او جهت می‌دهد و با او در آن جست‌وجو ملاقات می‌کند.

اکنون اجازه دهید ببینیم که به چه نکته‌ای دست یافته‌ایم. اولاً، به اهمیت و معنای هستی‌شناختی حالات هیجانی که هیدگر آن‌ها را با لفظ «Befindlichkeifen» مشخص می‌کند، توجه کردیم. او مدعی است که این‌ها حالات نفسانی هستند، نه احساس محض، بلکه فهم خاص خود را دارند، به نحوی که آن‌ها انسان را برای خودش منکشف می‌سازند. یکی از این حالات که انتخاب شد، حالت هیبت یا ترس بود که انکشاف بارز وجود انسان را ارائه می‌دهد. این

---

۱. کتاب مقدّس، سفر پیدایش، باب ۱۸، آیهٔ ۲۷.

حالت او را از تعلّق به جهان جدا کرده و «وجود آن‌جا»ی خاص او را فاش می‌سازد. اثبات شد که این جست‌وجوی بی‌وقفهٔ انسان، وصول به خدا را باعث می‌شود. در آخر، درون امکان وجودی هیبت، ما به تجربه‌ای حقیق از رعب دینی رسیدیم که در آن، انسان در پیشگاه خدا قرار گرفته است. خدایی که انسان، او را به عنوان امر مینوی درک می‌کند. این، آن معرفت وجودی از خداست که ما قبلاً دربارهٔ اصل خلقت از آن سخن گفتیم. ما خالق را از طریق استدلال از خلقت، به دست نیاوردیم، (زیرا اگر این کار را می‌کردیم، به خدای مابعدالطبیعه که به صورت متعلّق و ابژه درآمده بود می‌رسیدیم، نه آن خدای حی و مقدّس دین و الهیات). اما در هیبت هستی‌شناختی، برای انسان، همراه با وجود محدود و متناهی خود، به‌طور بی‌واسطه امکان بنیاد وجود او، یعنی خدا، ظهور می‌یابد، و این امکان در پدیدار شدن خود خدا در دین به فعلیت می‌رسد.

یکی از مفاهیم انسان‌شناختی پولس رسول، یعنی «نفس» با مفهوم گستردهٔ وجودی «حالت هیجانی» به‌طور اجمالی مطابقت دارد. واژهٔ «نفس» بارها در نوشته‌های پولس رسول دیده می‌شود و کاربردهای متنوعی دارد. اغلب به نظر می‌رسد که این واژه بیان‌گر تمام خود (=من) به عنوان مرید و مدرِک و فاعل است. بنابراین، مشکل است که این مفهوم را از مفهوم عقل تمیز دهیم. اما بولتمان، تمایزی را به عمل می‌آورد که استعمال خاص «نفس» را روشن می‌کند. به گفتهٔ او، در مفهوم نفس بر عنصر شناخت که برای عقل بسیار مهم است، تأکید نشده، بلکه بر عنصر احساس تأکید شده است.[1] البته در **عهد جدید**، تمایز مشخصی میان فهم و احساس وجود ندارد؛ فهم، حالات نفسانی خاص خود را دارد و حالات نفسانی، فهم خاص خود را دارند. آن‌گونه که قبلاً گفتیم، اما به نظر می‌رسد تمایز بولتمان موجه باشد، زیرا نفس به‌طور مشخص در ارتباط با حالات هیجانی چون عشق، درد،

---

1. *Th. des NT*, p. 218.

توبه و جز این‌ها به کار می‌رود.[۱] در برخی عبارات نفس به معنای خاص «هیبت یا دهره» نزدیک می‌شود و آشکارا با شناخت خدا مرتبط می‌گردد؛ این ارتباط به طور مشخص، مثلاً زمانی است که گفته می‌شود: «خدایی که گفت تا نور از ظلمت درخشید همان است که در دل‌های ما درخشید تا نور معرفت جلال خدا در چهرهٔ عیسی مسیح از ما بدرخشد».[۲] اما در انسان طبیعی که از خدا اعراض کرده و به جهان روی آورده، نور قلب او که می‌تواند به سوی خدا هدایتش کند، تاریک شده است: «قلب احمقشان تاریک شده است».[۳] البته به نظر می‌رسد که ادعا کنیم توازی سختی میان نفس و نیز «حالت هیجانی» یا هیبت وجود دارد، اما از طرف دیگر، این مفاهیم وجودی به ما کمک می‌کنند تا جایگاه نفس را در انسان‌شناسی پولس رسول معین کنیم.

اما ارتباط تفسیر هستی شناختیِ حالات هیجانی با معرفت خدا در عبارات دیگری از پولس رسول آمده است. پولس رسول مدعی است که تجارب خارق‌العاده، حتی تجارب دینی خلسه‌آمیزی داشته است. این‌ها باید با حالات عمیق هیجانی همراه بوده باشد، و این اهمیت دارد که او این حالات را با وحی الهی مرتبط می‌سازد.[۴] این مطلب دربارهٔ گزارش او از تجربهٔ مسیحی شدنش، آن‌گونه

---

۱. «مرا غمی عظیم و در دلم وجع دائمی است». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۹، آیهٔ ۲) و نیز: «یا آن‌که دولت مهربانی و صبر و حلم او را ناچیز می‌شماری و نمی‌دانی که مهربانی خدا تو را به توبه می‌کشد». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۲، آیهٔ ۵) هم‌چنین ر.ک: رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۸، آیهٔ ۱۶.

۲. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، آیهٔ ۶.

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۲۱.

۴. «زیرا که من آن را (انجیل را) از انسان نیافتم و نیاموختم، مگر به کشف عیسی مسیح». (رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۱، آیه ۱۲) و نیز آمده است: «لابد است که فخر کنم هر چند شایسته من نیست، لیکن به رؤیاها و مکاشفات خداوند می‌آیم». (رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۲، آیهٔ ۱)

که در رساله‌ای برای غلاطیان تبیین کرده، صادق است.[۱] مفسران توافق دارند که عصر قبل از مسیحی شدن پولس رسول، عصر شک و تعارض درونی بوده و منصفانه است که بگوییم در آن زمان او باید در حالت هیبت بوده باشد. با این حال، به تعبیر بولتمان این هیبت با فهم جدید از خودش، شروع شد و وحی الهی را برای او ممکن ساخت. این، نظریهٔ هیبت هستی‌شناختی را که در صفحات قبل مطرح شد، تأیید می‌کند. در حالت هیبت که انسان از جهان جدا می‌شود، به گونه‌ای که او دیگر احساس نمی‌کند در وطن مألوف خویش است، دربارهٔ فهم خود از خویشتن پرسش می‌کند. پرسش او ممکن است او را به نومیدی ببرد، هم‌چنان‌که در فلسفه‌های هیدگر و سارتر چنین است. یا ممکن است او را به جست‌وجوی خداوند بکشاند، بنابراین، او را به سوی مواجهه با خدا در ایمان بیاورد.

مفهوم هیبت، در نوشته‌های یوحنا نیز، هر چند تلویحی و نه صریح، ظاهر می‌شود. وقتی ادعا می‌شود که مسیح نور جهان و شبان خوب و شرابِ حقیق است،[۲] در هر مورد فرض شده که انسان در جست‌وجوی نور برای راه و مسیر خویش شبان نفوس و بنیادِ هستی خویش است. بولتمان بیان می‌کند که انسان نیازمند فهمی از خویش در جهان است... او آگاهانه یا ناآگاهانه با این سؤال برانگیخته شده است.[۳] مسلّماً انسان اغلب از نوری کاذب یا شبانی غیر حقیق تبعیت می‌کند. او به امنیت وهمی جهان می‌گریزد تا هیبت یا دلهرهٔ خویش را آرام سازد. با این حال، همین گریز نیز دلیل بی‌قراری بنیادین اوست که دل‌بستگی‌ها و تعلّقات روزمره به جهان هرگز نمی‌تواند آن را به‌طور کامل از بین ببرد، چرا که به

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۱، آیات ۱۱ تا ۱۷.

۲. «عیسی گفت من نور عالم هستم». (انجیل یوحنا، باب ۸، آیهٔ ۱۲)؛ «من شبان نیکو هستم». (همان، باب ۱۰، آیهٔ ۱۱)؛ «من تاکِ حقیق هستم». (همان، باب ۱۵، آیهٔ ۱)

3. *Th. des NT*, p. 373

وجود انسان تعلّق دارد.

اتفاقاً بولتمان بسیار ماهرانه نشان داده است که چگونه یهودیان به دنبال این بودند که بی‌قراری و اضطرابی را که پروردگار ما در آن‌ها برانگیخته است، کنار بگذارند. آن‌ها به قوانین، تاریخ و افتخارات خود (یعنی به دنیای آشنایی که در آن احساس می‌کردند در وطن مألوف خویشند) اشتیاق داشتند و در مقابل مسیح، اعتراضات بی‌اهمیتی را عَلَم کردند.[1] این یادآور بخش قبلی بحثی است که در آن، ما شکوه کردیم که بولتمان عیسی را از صفت مینوی که انجیل‌ها به او نسبت دادند، تهی ساخته و عیسای تاریخی را صرفاً به عنوان معلم فلسفهٔ عملی، معرفی کرده است. اما در این‌جا او مطمئناً در این بیان، محق است که می‌گوید: باید خصیصه‌ای از عیسای تاریخی وجود می‌داشت تا مردم را برانگیزد، بدین معنا که آن‌ها را وادار کند تا فهم خود را در حالت هیبت زیر سؤال ببرند. در واقع، این همان چیزی است که ما از عیسی به عنوان وحی خدا توقع داریم.

یهودیان به دنبال این بودند که این خصوصیت را در شخص عیسی کم اهمیت سازند. به طوری که بتوانند احساسی را که او برانگیخته فرو نشانند و احساس امنیت خود را در شیوهٔ زندگی خویش تأمین کنند. شکی نیست که بیش‌تر انتقادهای جدید نیز با انگیزه‌ای متفاوت در جهت کم اهمیت ساختن عناصر مینوی در شخصیت عیسای تاریخی بوده است. شناخت اهمیت مفهوم هیبت هستی‌شناختی برای دین و الهیات ممکن است تصویر موزون‌تری از عیسای واقعی که چنین هیبتی را برانگیخته است، ارائه دهد، اما بولتمان این سیر را دنبال نمی‌کند و با تصویر بسیار کم‌رنگی از عیسای تاریخی خرسند می‌ماند.

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۷، آیهٔ ۴۲. مقایسه کنید با:

Th. des NT, pp. 375-9

۴

تهدید برای وجود

۱۲ . مجعولیت

با اصطلاح «مجعولیت»،[1] قبلاً مواجه شدیم، اما آن را تعریف نکردیم و جایگاهش را در تحلیل وجودی نشان ندادیم. این اصطلاح نیز بیان‌گر نحوه‌ای از وجود است ـ نحوه‌ای از وجود که من به عنوان امری واقعی در آن وجود دارم. این اصطلاح به معنای یک امر واقعی طبیعی یا یک امر واقعیِ عینی محض که من هرگز نیستم، نیست، بلکه به معنای واقعیتی است که «من وجود دارم و باید وجود داشته باشم»[2]، حتی اگر از کجا آمدن و کجا رفتنم پنهان بماند، این حقیقت قوی که «من وجود دارم»، خودش را نشان می‌دهد، بدین معنا که پدیده‌ای است که تحلیل وجودی باید در پی توصیف آن باشد. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که من آن‌جا هستم، من در جهان هستم؛ این واقعیتی است، حتی اگر چگونگی و چرایی و به چه منظور بودن آن در پرده باشد. مجعولیت نیز بخشی از ظهور هیبت یا دهرهٔ هستی‌شناختی است، اما جنبهٔ دیگرِ آن است ـ جنبه‌ای که در جست وجوی هیدگر

1. facticity

2. *S. u. Z.*, p. 134.

برای رسیدن به وجود، غالب است و ریشهٔ بدبینی اوست. با این حال، حتی بر اساس تفسیر دینی از وجودِ انسان، مجعولیت به عنوان پدیداری باقی می‌ماند که باید به آن توجه کرد. اگر انسان به وصف مخلوق بودن، نسبتی با بنیاد وجود دارد، او هم‌چنین در دریای آن‌چه هست، یک امکان مجرد و صرف است که در عالم افکنده شده است.

مفهوم مجعولیت قبلاً در طرح اولیهٔ مفهوم هستی، وجود داشته است. بیان کردیم که خصیصهٔ بنیادین وجود آن است که همواره از آنِ من است. حالات، توانایی‌ها و کیفیات من هر چه بیش‌تر با صفات شخصی دیگر شباهت داشته باشد ـ حتی فرض کنیم که با صفات او یکی بوده و از هم غیر قابل تمیز باشد، البته اگر چنین چیزی ممکن باشد ـ باز هم شکافی وصل ناشدنی میان وجود متعلّق به او و وجود متعلّق به من، باقی خواهد ماند. این‌که من خودم هستم و نه شخصی دیگر، واقعیتی غیر قابل تفسیر تحت ساختار مجعولیت در وجود است. این‌که این واقعیت نسبت به واقعیت‌های طبیعت، واجد نظم دیگری است، از مفهوم اولیهٔ وجود، که ما بحث خود را از آن شروع کردیم، به دست می‌آید. من هرگز نمی‌توانم، حتی در مجعولیت خود، به طور محض برای خودم، یک موضوع یا شیء باشم. من می‌توانم سعی کنم به خود عینیت بخشم، می‌توانم روان‌شناسی، آمار و تمام روش‌های مشاهده را که عینی‌ترین نتایج قابل حصول را ارائه می‌دهند به کمک بگیرم، اما هرگز نمی‌توانم کاملاً فارغ دل باشم، زیرا من چون دارای وجود هستم، آن رابطه‌ای را با خویشتن دارم که با آن، من هم زمان، هم عالِم و هم معلوم ـ یا اگر ترجیح می‌دهید بگوییم ـ من از نسبت فاعل شناسا، متعلّق شناسایی فراتر می‌روم. بنابراین، وجود من، هرگز واقعیتی هم‌چون سایر واقعیت‌ها در جهان خارج نیست، بلکه همواره از آن من است. با این حال، وجود من یک واقعیت است به همان معنایی که توضیح دادیم؛ یعنی من خودم هستم و باید در جهان، خودم باشم.

مجعولیت نه تنها با فردیت وجود من، بلکه همچنین با آن‌چه هیدگر آن را «افکندگی»[1] می‌نامد، مشخص می‌شود. یکی از صفات ممیزهٔ دازاین این است که او در «آن‌جا» است، بدین معنا که او تلویحی یا آشکار خودش را افکنده در وجود می‌یابد.[2] مطابق دیدگاه ترویزفونیتز[3]، مفهوم افکندگی زمانی به ذهن هیدگر خطور کرد که او هنگام جنگ جهانی اول در سنگر مشغول خدمت بوده است. افکندگی، خارج از کنترل من است و بر ساختار وجود من وارد شده تا امکانات مرا محدود و مشخص کند. من مسئول وجود خودم هستم و از میان امکانات خویش دارای قدرت انتخاب هستم، اما با وجود من و امکانات آن، قبلاً مجعولیت من نیز داده شده است امری که من مسئول آن نیستم و آن را انتخاب نکرده‌ام؛ بدین معنا که من باید در جهان خویش، خودم باشم. افلاطون از این مسئله آگاه بوده و در افسانه‌ای که او دربارهٔ نفوس از قبل موجود بیان می‌کند، نفوسی که تقدیر خود را قبل از ورود به این جهان انتخاب می‌کنند، در پی این بوده است که میان عناصر آزادی و مجعولیت در وجود انسان آشتی برقرار نماید.[4] نکته این‌جاست که من هرگز از هیچ شروع نمی‌کنم؛ یعنی من همواره از قبل در وضعیتی افکنده شده‌ام که به وجود من تحمیل شده است.

بنابراین، امکانات انسان تا مقدار قابل ملاحظه‌ای با مجعولیت او تعیین می‌شود و این می‌تواند او را مأیوس و نومید کند. او مجبور است در جهان زندگی خویش را سپری کند؛ و این جهان رؤیایی یا خیالی نیست، زیرا او هر اندازه بیش‌تر تلاش کند تا جهان را از خویش پنهان دارد، نهایتاً در موطن خویش نیست. اینک ما می‌توانیم

1. thrownness
2. *S. u. Z.*, p. 135.
3. Troisfontaines
4. *Republic*, 618 ff.

ببینیم که چرا هیدگر مدعی است که ظهورهای هستی‌شناختی تفکّر علمی، به مرتبهٔ ظهورهای بنیادین حالت نفسانی نمی‌رسند. او بیان می‌کند که نظریهٔ محض، حتی اگر در کنه و قلب موجود عینی نفوذ کند، هرگز نمی‌تواند تهدید را کشف نماید.[1] با این حال، برای من که دارای وجود هستم مهم‌تر است بدانم که محیط، متضمن تهدیدی برای وجود من است تا این‌که از نظریهٔ انتزاعی مربوط به ساختار و وجود آن آگاه باشم، درست همان‌گونه که برای کشاورز دانستن اهمیت باد جنوب برای طرح‌ها و برنامه‌های فلاحتی او مهم‌تر است از دانستن اوصاف عینی باد جنوب به عنوان جریان هوا با جهت جغرافیایی خاص. با مجعولیت، تهدید ثابت و دائم برای وجود بشر، که در خود وجود به عنوان «وجود ـ در ـ عالم» قرار دارد، آشکار می‌شود. انسان باید در کنار موجودی زندگی کند که وجود آن برای وجود وی بیگانه است. این موجود، فی نفسه، جدا از معنایی که فهم انسان در ساختن جهان خویش بدان می‌بخشد، هیچ معنای دیگری ندارد، هرچند البته این سؤالی است به جا که آیا انسان می‌تواند چیزی راکه کاملاً با آن بیگانه است، درک کند و یا به کار گیرد، چرا که نامعقول و غیر قابل کاربرد به نظر می‌آید. درست در همین نقطه است که تفکّر مسیحی، با نظریهٔ خود در باب آفرینش از تفکّر هیدگر جدا می‌شود. اما انسان در جهان خویش همواره تحت تهدید فرو رفتن و گم شدن در دنیای خویش است، به گونه‌ای که او وجود حقیقی خویش را از دست می‌دهد. اگر کل تصویر این می‌بود که انسان در اقیانوس آن‌چه هست، امکانی است، گرفتار مجعولیت، آن‌گاه تنها دست آورد منطقی، ظاهراً همان قهرمانی یأس است، و سرنوشت این خواهد بود که خود من در محدودهٔ وجودی فلاکت بار قرار داشته باشم. این چیزی است که اگزیستانسیالیسم سارتر و هیدگر و انواع الحادی اگزیستانسیالیسم را برای ما

1. *S. u. Z.*, p. 138.

تداعی می‌کند. اما از طرف دیگر، اگر هیبت، امکان بنیاد هستی، یعنی وجود الهی را ورای امکان وجود اشیا و وجود انسان منکشف سازد، آن‌گاه محدودیت انسان را می‌توان به عنوان مخلوقیت تفسیر کرد. وانگهی، اگر این امکان محض، در ظهور خدا در ایمان دینی، عینیت و تحقّق یابد، دوگانگی مطلق وجود اشیا و وجود انسان از بین می‌رود و به دوگانگی نسبی تبدیل می‌شود. خداوند، پروردگار همهٔ هستی و خالق انسان و طبیعت است، بنابراین، هرچند انسان در وجود خویش با طبیعت متفاوت است، هر دو در بنیاد همهٔ هستی، یعنی خداوند، دارای منشأ مشترکی هستند. این تصویر فقط زمانی کامل است که خداوند به مثابهٔ بنیاد هستی، در مقابل انسان به مثابهٔ موجود، در اقیانوس تمام آن‌چه هست، لحاظ شود. می‌توان بحث کرد که اگر دوگانگی انسان و طبیعت مطلق باشد (همان‌طور که ظاهراً در هیدگر چنین است) و این دو نحوهٔ وجود کاملاً از یکدیگر بیگانه باشند، آن‌گاه ساختن جهان ابزاری و افکندن معنا بر روی آن‌چه هست، غیر ممکن خواهد بود. امکان این امر، در پرتو اصل آفرینش در *کتاب مقدّس*، واضح و قابل فهم می‌شود، زیرا این اصل به ما نشان می‌دهد که انسان و طبیعت وجودشان را از خدای خالق به دست آورده‌اند.

عناصری از دوگانگی، هم در اگزیستانسیالیسم و هم در تفکّر **عهد جدید**، وجود دارد. در اگزیستانسیالیسم ما قبلاً مفاهیم متغایر حقیقی بودن و غیر حقیقی بودن، و تغایر وجود انسان و وجود اشیا، و امکان و مجعولیت را لحاظ کردیم. در اندیشهٔ *کتاب مقدّس* نیز تغایر میان انسان و طبیعت را ذکر کردیم؛ تقابل نور ظلمت، حق و باطل و جز این‌ها را در نوشته‌های یوحنا، و مفهوم دو جانبه از «κτι'σις» را به عنوان خلقت انسان به دست خدا و تهدید ممکن برای انسان بر شمردیم ــ در مورد اخیر گفتیم که آن نظر با تلقی وجودی از جهان مطابقت آشکار دارد. با تحلیل این سه تقابل که در بالا ذکر کردیم، این دو گانگی‌ها را می‌یابیم: الف) دوگانگی انسان و طبیعت، دوگانگی وجود اشیا و وجود انسان؛ ب) دوگانگی در خود انسان، یعنی

دوگانگی امکان و مجعولیت، نفخهٔ حیات و مشتی خاک؛ ج) دوگانگی درون امکان انسان، که یا به‌طور حقیقتی زندگی کند یا به‌طور غیر حقیق، و یا وجودی در نور داشته باشد یا در ظلمت؛ د) دوگانگی و یا بهتر است بگوییم ابهام در مفهوم جهان، هم در مسیحیت و هم در تفکّر وجودی.

اما ظاهراً همهٔ این تقابل‌ها را می‌توان به تقابل انسان و طبیعت باز گرداند. ابهام جهان از رفتار انسان نسبت به آن نشأت می‌گیرد، و این نیز به نوبهٔ خود از امکان‌های دوگانه او به دست می‌آید، و این امکان‌ها، از «وجود ـ در ـ عالم» او ناشی می‌شوند. بنابراین، دوگانگی بنیادین باید میان انسان و جهان، یا انسان و طبیعت، و یا وجود انسان و وجود اشیا باشد.

حال، در غیبت خدا، به تعبیر هیدگر، این دوگانگی میان وجود انسان و وجود اشیا، مطلق و نهایی به نظر می‌رسد. این دوگانگی در توصیف دیگری که هیدگر از مجعولیت ارائه می‌دهد، معنا می‌یابد، و آن عبارت است از زندانی بودن انسان در درون سرنوشت خویش همراه با وجود بیگانهٔ جهان.[1] کاربرد تعبیر «زندانی بودن» در این خصوص بی‌درنگ، مقایسه‌ای با مذهب گنوسی را به طلبهٔ **عهد جدید** پیشنهاد می‌دهد. مکتب گنوسی در قرن اول و اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم، هر دو به دلیلی واحد برای مدافع مسیحی جذاب بوده‌اند، و آن این است که هر دو انسان را از وجود جهان متمایز کرده و هر دو انکار می‌کنند که انسان را بتوان صرفاً بخشی از جهان دانست. بولتمان اظهار می‌دارد که در مذهب گنوسی و مسیحیت تفاوت بنیادین میان وجود انسان و وجود طبیعت ظاهر می‌شود، بنابراین، جهان برای «خود» (= من) بیگانه و حتی زندان خواهد بود.[2] به دلیل این نقطهٔ تلاقی، نویسندگان **عهد جدید** گاهی مناسب‌تر می‌دیدند که برای ارائهٔ

---

1. *S. u. Z.*, p. 52.

2. *Th. des NT*, p. 164.

افکارشان به اذهان یونانی مآب، اصطلاحات مکتب گنوسی را به کار گیرند. اما این رابطه‌ای سطحی بود و اتکای بسیار بر آن ممکن نبود. مسیحیت و مذهب گنوسی، در مقابل تلاش کلاسیک برای تشبیه انسان به جهان توافق دارند که انسان و طبیعت در وجودشان متفاوتند، اما برای مسیحیت این تفاوت نسبی است، در حالی که برای مکتب گنوسی مطلق است. مسیحیت به اصل آفرینش معتقد است و انسان و طبیعت هر دو را به خداوند به عنوان خالق آن‌ها ارجاع می‌دهد، در حالی که مکتب گنوسی چنین نمی‌کند. بنابراین، معلوم شد که مکتب گنوسی می‌تواند هم‌سفر خطرناکی برای مسیحیت باشد، و اگر دوگانگی در اگزیستانسیالیسم نیز مطلق بماند، همین مطلب دربارهٔ آن نیز صادق است. هیدگر بدون اعتقاد به خدای خالق نمی‌تواند وجود انسان و وجود اشیا را کنار هم قرار دهد؛ بنابراین، تقابل امکان و مجعولیت حل نشده باقی می‌ماند و نتیجهٔ عملی یأس است. مسلّماً هدف او در بحث و بررسی وجود انسان و نیز وجود اشیا، کشف تمامیت وجود است و ما می‌گوییم که این در واقع، جست‌وجویی برای یافتن خداست. اما شکاف میان دو نحوهٔ وجود، با ناکامی هیدگر در تحقّق هدف خویش، مطلق باقی مانده است. امکان انسان در چنگ مجعولیت، نومیدی است، و ارزیابی فلسفهٔ هیدگر به عنوان فلسفهٔ یأس، عادلانه به نظر می‌رسد.

برای تفکّر دینی مجعولیت همراه با یک دوگانگی نسبی باقی می‌مانند: «پروردگار انسان را از مشتی خاک آفرید» (مجعولیت) و «در او از نفخهٔ حیات دمید» (امکان)، زیرا ما دیدیم که این عناصر متقابل باید به نحو وجودی و به عنوان نحوه‌های وجود تفسیر شوند، نه به عنوان جواهر از قبیل جوهر نفس و جوهر جسم. اما اختلاف در این‌جا این است که دوگانگی در وجود انسان در مقابل بنیاد واحد وجود او، یعنی خدا قرار دارد. این، فی نفسه، مشکل مجعولیت را حل نمی‌کند، حتی از آن به مثابهٔ یک مشکل نمی‌کاهد. کتاب ایوب و مزامیر داوود، ضرورت

مشکل مجعولیت را برای افکار دینی نشان می‌دهند و این‌که این مشکل هم‌چون رازی دست نیافتنی باقی می‌ماند. با وجود این، این مشکل تا حدّی آسان می‌شود. مجعولیت دیگر به بدبینی منتهی نمی‌شود، زیرا در پرتو ایمان به خدای خالق به عنوان خالق انسان و طبیعت، ایمان به مشیت[1] الهی ممکن می‌شود. آن امکان فقط در درون محتوای وحی مسیحی تحقّق می‌یابد. اما قبلاً به عنوان امکان با ظهور بنیاد هستی، حضور داشته است، در حالی که از راه استدلال به امکان دست نمی‌یابیم، اما با این حجت آن را تأیید می‌کنیم که جهان فقط به عنوان کارگاهی است ممکن، زیرا طبیعت مانند خود انسان مخلوق خدایی است که انسان به او می‌گوید: «تو تاج جلال و اکرام را بر سر او گذاردی ❊ او را بر کارهای دست خودت مسلّط نمودی ❊ و همه چیز را زیر پای وی نهادی».[2] با این همه، در عین حال، آفرینش و مشیت الهی، مرموز باقی می‌مانند، بدان دلیلی که قبلاً ذکر کردیم که مقولات تفکّر که انسان، طبیعت و وجود خویش را در قالب آن‌ها می‌فهمد، ضرورتاً از درک بنیاد هستی‌ای که ورای آن دو قرار دارد، عاجز است.

حال این مطالب را با ارجاع به **عهد جدید** توضیح می‌دهیم. پولس رسول از اشکال مجعولیت و تهدید مداوم برای «انسانیت باطنی» (یعنی فهم امکانی) که از ساختار او به عنوان «وجود ـ در ـ عالم» ناشی می‌شود، به خوبی آگاه بوده است، «زیرا بر حسب انسانیت باطنی به شریعت خدا خشنودم، لیکن شریعتی دیگر در اعضای خود می‌بینیم که با شریعت ذهن من منازعه می‌کند و مرا اسیر می‌سازد به آن شریعت گناه که در اعضای من است».[3] مسلّماً در این‌جا پولس رسول از گناه سخن می‌گوید: اما گناه ممکن شده است و وسوسهٔ دائمی برای گناه کردن وجود

---

1. providence

۲. کتاب مقدّس، کتاب مزامیر داوود، مزمور ۸، آیهٔ ۶.

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیات ۲۲ و ۲۳.

دارد، زیرا انسان در این جهان است، چراکه وجود او نه تنها از «انسان باطنی» قوام یافته، بلکه از «اعضا» نیز تشکیل شده است. احتمالاً در روزگاری که در مراعات قانون افراط می‌شده، پولس رسول راه حلّی برای مشکل خود نیافت، زیرا خود قانون، گریزی از تسلیم به خداوند و تلاش برای یافتن امنیت در چیزی بوده است که کاملاً به جهان تعلّق دارد، اما پولس رسول با کشف خدای لطف[1] (و بعداً خواهیم دید که بولتمان مفهوم **عهد جدید** از لطف را به چیزی بسیار شبیه به مشیت تفسیر می‌کند)، زمینه‌ای برای امید یافت. «می‌دانیم که به جهت آنانی که خدا را دوست می‌دارند و به حسب ارادهٔ او خوانده شده‌اند، همه چیزها برای خیریت (ایشان) با هم در کار می‌باشند».[2] و «هرگاه خدا با ماست کیست به ضد ما».[3] این بدین معنا نیست که بگوییم مشکل مجعولیت انسان مثل روز روشن شده بود. آن هنوز یک راز بود، اما دیگر رازی یاس‌آور نبود. او «متحیر است، اما مأیوس نی ❊ ... افکنده شده، ولی هلاک شده نی».[4] در این‌جا تعبیر «افکنده شده» که یادآور «افکندگی» هیدگر است، نسبتاً جالب توجه است. تهدید وجود انسان به عنوان امکانی که با مجعولیت مشروط شده است؛ یعنی همان نفس یا خود که در جهان گرفتار شده، کوچک شمرده نشده است. حتی مؤمن مسیحی هنوز در وجود خویش تهدید می‌شود. بولتمان می‌گوید: «تا زمانی که او دارای جسم است، وجود او وجودی است که دائما مورد تهدید قرار گرفته و با امتحان‌هایی احاطه شده است».[5] پولس رسول خود این امکان را چنین بیان می‌کند: «وقتی من دیگران را

---

1. grace (مهر، عنایت، فیض)

۲ و ۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیات ۲۸ و ۳۱.

۴. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، آیات ۸ـ۹.

5. *Th. des NT*, p. 317.

موعظه می‌کنم، تن خود را زبون می‌سازم و آن را در بندگی می‌دارم».[۱] دوباره تشبیه افتاده بودن در یک برهوت را می‌بینیم. با این حال، وقتی با تهدید مواجه می‌شویم، زمینه‌ای از امید یافت می‌شود که در فلسفهٔ هیدگر وجود ندارد. انسان و جهان هر دو به خدا تعلّق دارند، بنابراین، تقابل میان آن‌ها مطلق نیست. هیدگر دو گزینه را به ما پیشنهاد می‌کند: اول گم شدن در جهان از طریق تسلیم به وجود بیگانهٔ آن که ما را احاطه کرده است؛ دوم تصمیم بر خود بودن در محدودیت‌های شدیدی که برای من در وجودی ظاهر است که هرگز نمی‌توانم مالک آن باشم. عهد جدید از گزینهٔ اول به خوبی آگاه است، اما در مورد گزینهٔ دوم، یعنی امکان خود بودن، لطف خداوند را که مالک همهٔ هستی است، جایگزین آن می‌کند. اما در حال حاضر، سروکار ما با وجه غیر حقیقی وجود است و ما هم اکنون باید ببینیم که تهدید برای وجودی که در مجعولیت قرار دارد، چگونه گسترش می‌یابد.

۱۳ . شخصیت‌زدایی

عالم کار و تعلّقات عملی، جهانی مشترک و همگانی است. ابزاری را که به کار می‌گیریم نه تنها بر کل نظام ابزاری دلالت می‌کند، بلکه بر وجود اشخاص دیگری هم دلالت دارد، زیرا این ابزار، همان‌طور که در اهتمام‌های عملی من در دست من قرار دارد، در اهتمام‌های عملی اشخاص دیگر نیز در دست آن‌ها قرار دارد. در واقع، ابزاری که من از آن استفاده می‌کنم، نتیجهٔ کار شخص دیگری است و کاری را که من با آن ابزار انجام می‌دهم، برای شخص دیگری مهیا می‌شود؛ برای مثال کتابی که در دست من است بوسیلهٔ الف نوشته شده و بوسیلهٔ ب چاپ و تجلید شده وج آن را منتشر ساخته، و شخص د آن را می‌فروشد و من اینک در حال خواندن

۱. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۹، آیهٔ ۲۷.

آن هستم و آن‌گاه دربارهٔ محتویات آن می‌توانم مطالبی را به شخص دیگری بگویم، و همین طور این را می‌توانیم تا بی‌نهایت ادامه دهیم. پس «وجود ـ در ـ عالم» بر «وجود ـ با ـ دیگران» (Mitsein) دلالت دارد.[۱]

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که از نظر هیدگر جامعه به «وجود ـ در ـ عالم» که انسان همواره چنین است، تعلّق دارد. جامعه چیزی نیست که به وجود فردی افزوده شده باشد؛ برای مثال با «قرارداد اجتماعی»، بلکه چیزی است که ضرورتاً به وجود انسان تعلّق دارد. او مدعی است که درست خواهد بود بگوییم که من «موجود ـ با ـ دیگران» هستم، حتی اگر دیگرانی موجود نبوده و یا قابل درک نباشند و یا حتی فرض کنیم که من زاهدی گوشه نشین و ملوان کشتی شکسته باشم. این مطلب ارزش بررسی دارد، زیرا اگرچه هیدگر مانند دیگر اگزیستانسیالیست‌ها به طور عام، گرایش‌های فردی شدیدی دارد، اما «اصالت فرد»[۲] او کاملاً با «اصالت فرد» متفکّران قرن هیجدهم، مانند رسو متفاوت است. به نظر می‌رسد که اصالت فرد هیدگر برای فلسفه‌اش، عرضی است نه ذاتی. اصالت فرد او به وضوح «وجود ـ با ـ دیگران» را به عنوان نحوه‌ای ضروری از وجود فرد، یعنی وجودی بنیادین، درک می‌کند. با این حال، مفهوم «وجود ـ با ـ دیگران» یک جنبه از فلسفهٔ اوست که با علاقه و دقت گسترش نیافته است. ما بعداً این سؤال را مطرح خواهیم کرد که آیا این تمایل هیدگر به اصالت فرد، در تفکّر بولتمان انعکاس نیافته است؟

هر چند من با اشخاص دیگر در جهانی که با آن اهتمام ابزاری دارم، رو به رو می‌شوم، اما آن‌ها نیز هم‌چون من به آن جهان تعلّق ندارند. آن‌ها دارای خصیصهٔ «موجود ـ آن‌جا ـ با ـ من» (Mitdasein) هستند. بنابراین، آن‌ها اشیای درون عالم

---

۱. مقایسه کنید با: S. u. Z., p. 117.

2. **individualism**

نیستند، بلکه هم ـ وجود با من‌اند. نتیجه می‌گیریم که من هرگز، آن‌گونه که با یک شیء رابطه دارم، با یک شخص ارتباط ندارم. یک شیء برای من ابزار است و رابطه‌ام با آن تعلّق عملی [= Besorgen] است، اما ارتباط من با یک شخص تعلّق شخصی [= Fursorge] است. اصطلاح اخیر دارای معنایی وسیع است که هیدگر آن را برای همهٔ انواع روابط شخصی به کار می‌برد. یک شخص هرگز، شیئی صرف نیست. در این‌جا هیدگر میان روابط «من ـ آن» و «من ـ تو» تمایز قائل می‌شود. با این حال، بازهم، گذشته از تعریف صوری، این موضوع تحقیق نشده باقی مانده است.

«موجود ـ با ـ دیگران» دارای دو امکان اساسی است که می‌تواند حقیق یا غیر حقیق باشد. در حالت حقیق، دیگری را در آزادی و در تحصیل ذات حقیق خویش کمک می‌کند. در حالت غیر حقیق نیز باعث چیرگی و اتکا شده، شخص را فاقد شخصیت می‌کند و به جای آزاد کردن وجود حقیق انسان، آن را تخریب می‌کند. این حالت، چنین کاری انجام می‌دهد، زیرا درست همان‌طور که من می‌توانم به اشتباه خودم را به عنوان شیء متعلق به جهان لحاظ کنم، همین طور می‌توانم شخص دیگری را به همان نحو لحاظ کرده، با او به نحو غیر شخصی رفتار کنم. ما فعلاً به این حالت غیر حقیق «موجود ـ با ـ دیگران» می‌پردازیم که هیدگر بسیار به آن توجه کرده است.[1]

در این نحوهٔ غیر حقیق «موجود ـ با ـ دیگران» من تابع دیگرانم. آن‌ها وجود مرا از من گرفته‌اند، به گونه‌ای که من دیگر خودم نیستم. با این حال، وقتی می‌پرسم چه کسی است که بر من تسلّط یافته و برای من تصمیم می‌گیرد، جواب این است که به‌طور مشخص هیچ‌کس. این، در اصطلاح هیدگر، همان «das man» (فردمنتشرِ)

---

1. *S. u. Z.*, p. 126 ff.

ختناست، که ضمیر غیر شخصی آلمانی و نشان دهندهٔ فاعل نامعین فعل است. در زبان انگلیسی می‌توان آن را به «people» (عامه) یا «the public» (جمع) ترجمه کرد (واژه‌ای که کیرکگارد نیز آن را برای همین امر به کار می‌گیرد)، هرچند شاید این واژه‌ها به ندرت بتوانند بیان‌گر عدم شخصیت فرد منتشر ختنا شوند.

هیدگر می‌گوید که انسان غالباً خودش نیست، بلکه دیگران است، بدین معنا که او جزئی از جمع است. از آن‌چه جمع لذت می‌برد، لذت می‌برد و از آن‌چه جمع تنفر دارد، متنفر است. او در دیدن، خواندن و حکم کردن همانند جمع عمل می‌کند و همگی کاملاً مشابه هم می‌شوند؛ بدین گونه، انسان‌ها دیکتاتوری خویش را بروز می‌دهند.[1] با این حال، دیکتاتور شخص خاصی نیست، بلکه تودهٔ بدون نظم و فاقد شخصیتی است که همه تابع او هستند.

ما باید مختصراً ویژگی‌های اصلیِ نحوهٔ شخصیت‌زدایی شدهٔ وجود را بر اساس تحلیل پدیدارشناختی هیدگر مرور کنیم. یکی از آن ویژگی‌ها «روزمرگی» است. (Alltaglichkeit) قبلاً با اصطلاح «وجود روزمره» مواجه شدیم. این اصطلاح فنیِ هیدگر است برای بیان نحوهٔ وجودی که عادت اندیشیده نشده بر آن سلطه یافته است؛ یعنی پیروی مکانیکی از شیوه‌هایی که برای ما در نظمی ثابت ارائه شده‌اند. پس «میانگین»[2] یا حدّ وسطی (Durchshnittlichkeit) وجود دارد که به عنوان نتیجهٔ گرایش به نوعی یکنواختی (Einebnung) است که در استفاده از تمام تسهیلاتی که همه را مشابه هم می‌کند، موجود است ـ اموری چون پر کردن فرم‌ها، صف گرفتن برای نقل مکان یا سرگرمی، همه نمونه‌های آشنایی از مطلب یاد شده هستند. هیدگر می‌گوید: هر تفوّق به آرامی سرکوب می‌شود، هر تفکّر بدیعی، به گونه‌ای شرح می‌شود که گویی از قبل معلوم بوده، هر توفیق مـتبذل جـلوه داده

1. *S. u. Z.*, p. 126.

2. averageness

می‌شود، و هر رازی قدرت خود را از دست می‌دهد.[۱] عوام‌زدگی[۲] خصیصهٔ دیگر نحوهٔ وجود شخصیت‌زدایی شده است، در حالی که دلهره، فرد را با مجعولیت و مسئولیت خویش تنها می‌گذارد، در عوام‌زدگی او می‌تواند با یکی کردن خویشتن با جمع غیر شخصی نامتعین، خود و مسئولیت خود را فراموش کرده، آن‌گاه هیبت خود را آرام سازد. وراجی‌کردن (Gerede) شیوهٔ روزمرهٔ سخن گفتن است که به جای آن که هر چیز را همان‌گونه که واقعاً هست ارائه دهد، آن را چنان‌که عموم می‌گویند نشان می‌دهد.[۳] مطابق با این وراجی بی‌اساس، بدنویسی (Geschriebe) یا ادبیات عامیانه‌ای وجود دارد که به صورت نوشتار همگانی پذیرفته می‌شود ـ این بدنویسی، در واقع، حقیقت را تیره می‌کند، اما همگانی و مقتدر می‌شود، زیرا به مردم آن‌چه را می‌خواهند بشنوند می‌گوید. بالاخره، آخرین خصیصه، کنجکاوی (Neugier) است. این اشتیاق است برای ورود به تجربه‌ها، بدون آن‌که شخص تصمیم بگیرد آن‌ها را برای خود داشته باشد. سینما برای شخص، ورودی تخیّلی به دنیای خوش و پر زرق و برق هالیوود را فراهم می‌آورد. داستان مهیج به خواننده‌اش هیجان سهیم شدن در اعمال متهورانهٔ قهرمان داستان را می‌دهد، بدون آن‌که بخواهد کنج گرم خانه را ترک کند. یک روزنامهٔ مهیج روز یکشنبه شخص را در جنایت و زنایی که اتفاق افتاده، سهیم می‌کند، حتی اگر خواننده اعتراف کند (و خودش معتقد باشد) که از داستان‌های گزارش شده، وحشت کرده است.

این تدبیرهای مصنوعی برای «وجود ـ با ـ دیگران» حقیقی، مانع ایجاد می‌کنند و او را به سوی عامه یا فرد منتشر، یعنی همان نحوهٔ شخصیت‌زدایی شدهٔ وجود که

---

1. *S. u. Z.*, p. 127.

2. publicity (= *offantlichkeit*)

۳. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 167 ff.

انسان را در توده تشخّص می‌دهد، منحرف می‌کنند. اهمیت هستی‌شناختی مفهومِ جمع این است که مجدداً گریز انسان از مسئولیت خویش را به ما نشان می‌دهد. انسان در گریز به سوی جمع از این‌که به سرحدّ تصمیم برسد، اجتناب می‌کند (= مسئولیت قبول نمی‌کند)، زیرا آن‌چه جمع انجام می‌دهد، هیچ شخص معینی انجام نمی‌دهد و جمع فرد را از قبول مسئولیت و جواب‌گویی رهایی می‌بخشد. هیدگر خودِ روزمره را، «خودِهمگانی» (Manselbst) می‌نامد و آن را از خودِ حقیقی متمایز می‌سازد. این خود همگانی گم شده است، بدین معنا که در جمع و عوام منتشر شده و در ابتذال وراجی‌های جزئی و بی‌اهمیت، کنجکاوی و غیر آن، تحلیل می‌رود و انسان در این «وجود ـ با ـ دیگران» غیر حقیق، تحدّی وجود خویش را از خودش پنهان می‌کند.

جمع یک نحوهٔ کلیِ بودنِ انسان است. فرد حتی اگر هم تلاش کند، هرگز نمی‌تواند خودش را به‌طور کامل از سلطهٔ جمع رها سازد. بنابراین، خود (= من) حقیق، انفصال و جدایی از عامه نیست، بلکه تعدیل وجودی جمع است، جمع که به عنوان یکی از نحوه‌های اساسی بودن انسان، یعنی نحوهٔ وجودی لحاظ می‌شود.[1] این بدین معناست که فرد باید در درون جمع و علی‌رغم آن خودش باشد. او نیازی ندارد که جمع را قهرمان خویش قرار دهد، با این حال، به همان اندازه که نمی‌تواند از جهان بگریزد، از جمع نیز نمی‌تواند کاملاً بگریزد، بنابراین، مفهوم جمع به مجعولیت نیز مربوط می‌شود. درست همان‌طور که انسان همیشه از قبل در جهانی که امکاناتش را محدود کرده، افکنده شده، همین‌طور هم در جمع افکنده شده است؛ یک محیط اجتماعی که ضرورتاً بر امکانات او احاطه دارد، حتی اگر او قادر باشد در مقابل چیرگی کامل جمع بر خود مقاومت کند. جمع در این حالت هم‌چون حاکم جباری

1. *S. u. Z.*, p. 130.

می‌شود که دارای قدرت مطلقه، اما غیر شخصی (مادون و پایین‌تر از شخص) است. با این حال، جای تعجب است که انسان خودش، قدرت جمع را با رمیدن از مسائل نهاییِ وجود خویش و پناه بردن به امنیت موهوم جمع‌گراییِ[1] غیر حقیق، ایجاد کرده است.

انسان همیشه و همه جا کم و بیش شخصیت‌زدایی شده است. با وجود این، می‌توان گفت که شخصیت‌زدایی به‌طور خاص خصیصهٔ عصر جدید است. لذا فیلسوف دیگری با گرایش‌های اگزیستانسیالیستی، یعنی کارل یاسپرس در تحقیقش دربارهٔ وضعیت فعلی انسان به آن توجه بیش‌تری کرده است. او می‌گوید:

> تأثیر اجتناب‌ناپذیر توده، امروزه با تشکیلات پیچیدهٔ جامعهٔ اقتصادی جدید شدّت می‌یابد. حکم و رفتار توده‌ها بر فعالیت‌ها و عادات فرد تأثیر می‌گذارد. کاری را باید انجام داد که به نحوی از نظر توده‌ها مفید تلقی شود. توده‌ها و دستگاه‌هایشان موضوع حیاتی‌ترین علاقهٔ ما هستند. توده‌ها مالک و ارباب ما شده‌اند و هر کسی که به دنبال اموری است که در مقابل وجود اوست به توده‌ها متکی شده است، به طوری که تفکّر آن‌ها باید اعمال، علایق و وظایف او را کنترل کند. حتی اجتماع متحد همواره تمایل دارد بی روح و غیر انسانی شود. این حیات بدون وجود، و خرافات بدون ایمان است و می‌تواند همه را به زمین بکوبد. این تمایل ندارد که استقلال و عظمت را تحمل کند، بلکه مایل است مردم را مجبور کند که مانند مورچگان، خودکار عمل کنند.[2]

عواملی که شخصیت‌زدایی را در جامعهٔ جدید تشدید می‌کنند، به خوبی شناخته شده‌اند. صنعتی شدن، توده مردم را محکوم به وظایف مکانیکی کرده، آن‌ها را در کلان شهرهای پرجمعیت گردِ هم آورده است. مطبوعات، رادیو، تلویزیون و

1. collectivism

2. *Man in the Modern Age*, Routledge, p. 43.

تبلیغات، آن‌چه را عقیدهٔ همگانی خوانده می‌شود، شکل می‌دهند و فرد را از ضرورت تفکّر و تصمیم شخصی، خلاص می‌کنند. در سرتاسر جهان، ورزش و سرگرمی تجارتی، یکنواختیِ مرگ آوری دارند و شخصیت‌زدایی احتمالاً در رفاه جدید به اوج خود رسیده، در آن فرد تقریباً به حساب نمی‌آید.

تفصیل دادن این موضوعات خسته کننده خواهد بود، زیرا می‌توان گفت آن‌ها برای سیاست‌مداران، روزنامه‌نگاران، روحانیان و فلاسفه تقریباً موضوعاتی قدیمی و پیش پا افتاده و بی‌اهمیت شده‌اند. این موضوعات خود به ابتذال کشیده شده، به‌طوری که قدرت خویش را از دست داده‌اند، دقیقاً همان‌طور که هیدگر می‌گوید: «جمع، هر تفکّر بدیع و اصیلی را به عنوان تفکّر کاملاً معلوم معرفی می‌کند». بنابراین، جمع از قبل تا آن‌جا پیش رفته است که حتی گفته‌های مربوط به همان تهدید شخصیت‌زدایی را شخصیت‌زدایی می‌کند و گزندگی آن‌ها را می‌گیرد. آن‌ها آن قدر عوامانه و مبتذل شده‌اند که حالا ما بدون دشواری می‌توانیم آن‌ها را بشنویم. آیا این سرنوشت خود اگزیستانسیالیسم نشده است؟ مونیر می‌گوید: «نهایت گرایش به پوچی در طول این قرن باید شوق دیوانه وار مردم به طرف اگزیستانسیالیسم بوده باشد؛ یعنی تباه شدن در غوغای بیهودهٔ روزانهٔ فلسفه‌ای که تمام هدف آن این است که ما را از فرو رفتن در غوغای بیهودهٔ خودمان دور کند».[1] اما فرد منتشر از فیلسوف قوی‌تر است.

یاد آوری این‌که شخصیت‌زدایی تقریباً به همان اندازه‌ای که در دمکراسی‌های غرب، رسوخ کرده، در کشورهایی هم که دارای حکومت دیکتاتوری‌اند پیش‌رفت کرده، ارزش‌مند است؛ همان عواملی که در شخیصت‌زدایی مشارکت دارند، در سراسر جهان متمدن به صورت عام پرا کنده‌اند. سلطه‌طلبی (اگر منظور

---

1. Op. cit, Preface.

از آن صلاحیت مطلقهٔ دولت باشد) به همان گونه که در دموکراسی به صورت نظری ممکن است در دیکتاتوری نیز چنین است. اغلب گفته‌اند که کمال مطلوب جامعهٔ مرفه، هر اندازه قابل ستایش و در برخی شیوه‌ها، مطلوب باشد، ظاهراً حالتی است که به قیمت پیش‌رفت شخصیت‌زدایی به دست آمده است. قرن بیستم، عصر انسان عمومی[1] نامیده شده، اما می‌توان پرسید که آیا این به معنای بازشناسی حقوق و شکوه هر یک از انسان‌هاست یا هم سطح قرار دادن همهٔ انسان‌ها در یکنواختی متوسط گونهٔ وجود جمع است.

اصالت فرد هیدگر را باید در مقابل این زمینهٔ شخصیت‌زدایی جدید فهمید و این اظهار قبلیِ ما را توجیه می‌کند که فردیت برای فلسفهٔ هیدگر، عرضی است، نه ذاتی. هیدگر خود، ملاقات با جمع را ترک گفت تا در خلوت‌گاه جنگل سیاه، اشعار هولدرلین[2] را مطالعه کند. این نمونه‌ای از عکس‌العمل اگزیستانسیالیسم در مقابل چیرگی جمع غیر شخصی است. این تا آن‌جا که تلاشی برای نجات و اصلاح مسئولیت و وجود فردی به حساب می‌آید، بسیار خوب است. اما ظاهراً این تلاش در همین جا متوقف شده و مفهوم «وجود ـ با ـ دیگران» حقیق، گسترش نیافته رها می‌شود، اگر چه این، هم‌چنان که دیدیم، بر اساس تحلیل هیدگر ضرورتاً به وجود حقیق فرد تعلّق دارد که بدون آن، این وجود کامل نخواهد بود. از طرف دیگر، مسیحیت در حالی که در این عقیده با فلسفهٔ وجودی موافق است که انسان را باید از بی‌مسئولیتی جمعی به تصمیم فردی بازگرداند، از اصالت فرد صرف فراتر رفته، در کلیسا برای انسان‌ها امکان «وجود ـ با ـ دیگران» حقیق را عرضه می‌کند که در آن، آزادی فردی به تنهایی می‌تواند کامل شود. اصالت فرد افراطی می‌تواند به اندازهٔ اصالت جمع غیر شخصی، غیر مسئولانه باشد.

---

1. common man
2. Holderlin

چنین اصالت فرد اغراق‌آمیزی خصیصهٔ بارز فلسفهٔ وجودی به نحو عام است، اما این نتیجهٔ فرعیِ شدّت عکس‌العمل آن در مقابل فشار اصالت جمع معاصر است. مفهوم «وجود ـ با ـ دیگران» حقیقی جایگاه خاص خود را در تفکّر اگزیستانسیالیسم دارد، اگرچه تاکنون به‌طور بارزی تحقّق نیافته است. بارها اتفاق می‌افتد که هنرمند وجودی با سنّت‌های هنری قطع رابطه می‌کند، فیلسوف وجودی قراردادهای اخلاقی مقبول را رد می‌کند، اگزیستانسیالیست مسیحی تشکیلات کلیسا را بی‌فایده می‌یابد. این بدین می‌ماند که کسی محصول کارش را در نهایت تباه سازد. بدین معنا که آن‌ها تا آن‌جا درست‌اند که آزاد کردن شخصیت فرد را از چیزی مرده، خودکار و غیر شخصی، دنبال کنند، اما زمانی که در سطح فردگرایی صرف باقی بمانند، نادرست‌اند.

مراد هیدگر از «فرد منتشر» صرفاً نحوه‌ای از وجود است که در آن فرد خودش را گم می‌کند و شخصیتش زدوده می‌شود، ولی مطمئناً اشتباه خواهد بود که نتیجه بگیریم همهٔ سنّت‌ها، عادات و رسوم به این نحوهٔ وجود تعلّق داشته، آن‌گاه همه غیر حقیقی‌اند. حتی گفته‌های روزانهٔ وجدان را هیدگر چیزی جز ندای فرد منتشر نمی‌داند ـ آن‌ها قراردادهای عامه را بیان می‌کنند. اما همان‌گونه که سنّت مرده وجود دارد، سنّت زنده نیز می‌تواند وجود داشته باشد ـ و مسیحیت باید مطمئناً به چنین چیزی معتقد باشد، زیرا سنّت برای کلیسا ضروری است. سنّتی مرده خواهد بود که در جایی به‌طور مکانیکی و بدون تفکّر حکم‌فرما بشود. اما سنّتی زنده خواهد بود که هر نسل جدیدی آگاهانه تصمیم به پذیرش آن بگیرد. عیسی مسیح به سنّت‌های دینی یهودیان، از آن جهت که سنّت بودند، حمله نکرد، بلکه فقط به این دلیل به آن‌ها تاخت که آن‌ها سنّت‌های مکانیکی و بدون اطاعت حقیقی بودند.

اما حتی عادت بدون تأمّلِ «روزمرّگی» که در آن هیچ تصمیم آگاهانه‌ای وجود

ندارد، همیشه به مثابهٔ شیء بی‌ارزشی کنار گذاشته نمی‌شود. لرد لیندسی[۱] توصیف خوبی از جایگاه عادت اخلاقی در زندگی ارائه می‌دهد:[۲] فرض کنید که من شخصی باشم که به‌طور خاص در معرض وسوسهٔ مست شدن قرار دارم، آن‌گاه هرگاه که مجبورم از میخانه گذر کنم، تلاش اخلاقی و اخذ تصمیم وجودی، دارای هیچ فضیلتی نیست، بلکه فقط اتلاف وقت است ـ و دقیقاً همان اتلاف وقتی که در برخی از شهرهای ما و در مکان‌هایی که برای خوردن و آشامیدن در خیابان‌ها و در فواصل نزدیک ایجاد شده است، وجود دارد. بسیار بهتر است که من عادت زود گذشتن از موضوع را بدون تدبّر و تفکّر دربارهٔ آن، در خویشتن به وجود آورم. در واقع، ارسطو تا بدان‌جا پیش رفت که معتقد شد فضیلت اخلاقی به عنوان نتیجهٔ عادت رخ می‌دهد.[۳] با انجام دادن کارهای نیک است که انسان نیز نیک می‌شود؛ یعنی عادت نیک را به وجود می‌آورد، اما در آن صورت، تصمیم فردی، رها از تأثیر سنّت و عادات و رسوم، نمی‌تواند جایگاه مبالغه‌آمیزی داشته باشد، جایگاهی که اگزیستانسیالیست‌ها تمایل دارند به آن اختصاص دهند.

با این وصف، ما در مفهوم فرد منتشر حقیقت گسترده‌ای را تشخیص می‌دهیم. «یک واحد اجتماعی که نسبت به فرد، غیر انسانی‌تر، شخصیت زدوده‌تر، و غیر اخلاقی‌تر و دارای حماقت بیش‌تری است، ممکن است و همواره کم وبیش چنین است که به یک نظام اصالت جمع تبدیل می‌شود تا به یک جامعه. فرد منتشر نحوه‌ای ممکن از وجود انسان است و معنایش این است که انسان خودش حاکمیت جمع را به وجود می‌آورد. او وجود فردی خویش را به چیرگی جمع تسلیم می‌کند تا از مسئولیت فردی خود خلاص شود و هیبت خویش را آرام کند. او همواره،

---

1. Lord Lindsay

۲. در مقدمهٔ خویش بر کتاب میل تحت عنوان *Essay on Liberty*

3. *Ethica Nicomachea*, 1103 a.

خصوصاً در عصر جدید، کم و بیش تحت سیطرهٔ جمع قرار دارد، اما این «وجود ـ با ـ دیگران» حقیق نیست، بلکه پذیرش مبهم و تحمیلی شخص بـه دست دیگـری است، و «دشمنی با ظاهری دوستانه» و اصرار نهفته بر حسادت است.[۱]

بدون تردید، متقدم‌ترین مذهب مربوط به *کتاب مقدّس*، به طور اساسی، در هویت خود جمع‌گرا بوده است، ولی اگر ایشرودت[۲] درست بگوید، اهمیت احیای پیامبرگونه در اسرائیل، در موعظه‌ها و یا احتمالاً در بازگشت به مسئولیت فردی در برابر خداوند قرار دارد ـ جنبه‌ای از تعالیم مسیح را می‌توان احیای مواعظ پیامبر گونه تحت شرایط جدید دانست؛ یعنی اعتراض در مقابل پیروی از سنّتی ظاهری که با نیاز به «اطاعتی بنیادی و حقیق»[۳] همراه است ـ و این درک و رضایتی را از طرف شخصی که اطاعت می‌کند، در بر دارد. بنابراین، کاتبان **عهد جدید** از قـبل اعتراضات پروردگار ما و پیامبران عبری را در مقابل خطرات اصـالت جمـع کـه انسان را از مسئولیت خود جدا می‌کند، در پیش روی خود داشتند.

در الهیات **عهد جدید**، به‌طور مشخص، ما این وجود جمعی شخصیت زدوده را می‌یابیم که در مفهوم عالم (κo'σμos) بیان شده است و مشـترکاً در نـوشته‌های پولس رسول[۴] و نوشته‌های یوحنا وجود دارد. ما قبلاً ذکر کردیم کـه در انجـیل چهارم، لفظ «κo'σμos» می‌تواند فقط به معنای «جهان مخـلوق» باشد، و نـیز در بسیاری از عبارات رساله‌های پولس رسول به همین معنا به کار رفته است. اگرچه او عموماً برای این معنا از لفظ «κτι'σιs» (= آفرینش) استفاده می‌کند. اما بـرای هیچ کدام از آن‌ها کلمهٔ «κo'σμos» معنایی را که برای یونانیان دارد، در بر ندارد؛

---

1. *S. u. Z.*, p. 175, and Jaspers, op. cit., p. 42.

2. Eichrodt

3. *Th. des NT*, pp. 10-12.

۴. فی‌المثل در رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۲۰.

یعنی جهانی که نظم عقلانی یافته است و در آن خداوند، انسان و طبیعت، همه جایگاه خاص خود را دارند. این معنا کاملاً برای اندیشهٔ *کتاب مقدّس* بیگانه است. اندیشه‌ای که در آن خدا به عنوان خالق جهان، خارج از جهان قرار دارد و نیز انسان در وجودش از طبیعت جداست.

در کاربرد **عهد جدید**، عالم مفهومی جهان‌شناختی نیست، بلکه مفهومی تاریخی است و به معنای مفهوم وجودی، نحوه‌ای از وجود انسان است.[1] عالم حوزهٔ روابط بشری است؛ یعنی انسان‌ها در کلیت خاص خودشان. این‌که خدا باید «بر جهان حکم‌فرما باشد» یا این‌که گناه «در جهان وارد شده» یا این‌که «معرفت عقلی از جهان وجود دارد»[2]، این‌ها همه گزاره‌هایی هستند که فقط در صورتی قابل فهم خواهند بود که جهان در معنای وجودی یا انسان‌شناختی درک شود. در کاربرد یوحنایی نیز همین مسئله صادق است؛ برای مثال در متونی که در آن‌ها دربارهٔ تنفر از جهان برای حواریون مسیح،[3] سخن گفته می‌شود، این مطلب، به خوبی وضوح می‌یابد. تقابلی میان جهان که به عنوان قلمرو انسانی درک می‌شود، یعنی کلیت نوع انسان از یک طرف، و قلمرو خداوند از طرف دیگر، وجود دارد. عالم تحت سیطرهٔ «فرمانروای این جهان» یا «اله این جهان» که دشمن خداوند سبحان است، تصور می‌شود.[4] جهان بر افرادی که آن را می‌سازند، سیطره دارد. «روح این عالم بر انسان‌ها حاکم است».[5] بولتمان می‌گوید: این روح، به بیان امروزی، فضایی است

---

1. *Th. des NT*, p. 250 ff.

۲. اتخاذ شده از رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۳، آیهٔ ۶، و نیز همین رساله، باب ۵، آیهٔ ۱۲ و رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱، آیهٔ ۲۰.

۳. «اگر جهان شما را دشمن دارد بدانید که پیش‌تر از شما مرا دشمن داشته است». انجیل یوحنا، باب ۱۵، آیهٔ ۱۸ و نیز در باب ۱۷، آیهٔ ۱۴ در همین مورد سخن گفته شده است.

۴. انجیل یوحنا، باب ۱۲، آیهٔ ۳۱؛ رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، آیهٔ ۴.

۵. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۲، آیهٔ ۱۲.

که هر شخصی در ایجاد تأثیر تحمیلی آن سهم دارد، در عین حال، خود تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد.[۱] ارتباط انسان مسیحی با جهان آن است که در حالی که او بر جهان مسلّط است، و از جباریت آن خویش را رها ساخته، تا زمانی که بر روی زمین است، در این جهان باقی می‌ماند و به‌طور مداوم در معرض تهدید جهان قرار دارد.[۲]

این عالم با فرد منتشر چه ارتباطی دارد؟ تفسیر بولتمان از این مفهوم **عهد جدید** نکته‌های بسیار روشنی دارد که با تحلیل وجودی هیدگر مرتبط است. اما مفهوم **عهد جدید** از عالم به عنوان نوعی تمرّد سازمان یافته در مقابل خدا، بی‌نهایت بزرگ‌تر و ترسناک‌تر از مفهوم سرکشی جمع در اگزیستانسیالیسم است. این بدین دلیل است که عالم، یک پدیدهٔ موجودشناختی مجسّم است که در تجربهٔ دینی و اخلاقیِ واقعی با آن مواجه می‌شویم، در حالی که فرد منتشر یک مفهوم صوری هستی‌شناختی ـ وجودی است، در عین حال، این مفهوم هستی‌شناختی عالم است که معنای مفهوم موجودشناختی آن را واضح می‌سازد و آن را به کل ساختار وجود انسان مربوط می‌سازد. این جمود مستبدانهٔ گناه کار بودن انسان که **عهد جدید** آن را دنیا می‌نامد، فقط بدین دلیل می‌تواند وجود داشته باشد که انسان در ساختار وجود خود، همان‌طور که در تحلیل وجودی روشن شد، امکان «وجود ـ با ـ دیگران» غیر حقیقی را داراست. جهان، ترسناک‌ترین تجلّی و تجسّمِ آن نوع امکان وجود انسان است که هیدگر آن را «فرد منتشر» می‌نامد. در امتداد این مسیر بولتمان تفسیر وجودی خویش را از عالم ارائه می‌دهد. عالم یک مکان یا جوهر یا یک محیط نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود انسان است که در آن، انسان در گریز از مسئولیت فردی خویش، من یا خود حقیقی خویش را از دست می‌دهد. در این جهان، همهٔ انسان‌ها «افکنده» شده‌اند، بنابراین، این جهان عاملی در مجعولیت

---

1. *Th. des NT*, p. 253.

۲. همان، باب ۳، آیات ۲۱ ـ ۲۲ ؛ انجیل یوحنا، باب ۱۷، آیهٔ ۱۱.

وجود انسان است. در این جهان و علی رغم این جهان است که انسان‌ها باید به نفع خدای خویش و قبول زندگی مسیحی تصمیم بگیرند. به نظر می‌رسد که این بیان در مورد «عالم» قابل فهم، قانع کننده و منطبق با **عهد جدید** است.

لیکن دربارهٔ این قول **عهد جدید** که جهان تحت سیطرهٔ قوای متخاصم است، چه می‌توان گفت؟ تفسیر وجودی هیچ جایی برای قوای شیطانی در جهان باقی نمی‌گذارد. اما سؤال این است که نویسندگان **عهد جدید** واقعاً دربارهٔ چنین قوای شیطانی چه عقیده‌ای داشتند؟ آن‌ها گاهی دربارهٔ حکم‌رانان این جهان، زبان اسطوره‌ای به کار گرفته‌اند. اما مطمئناً دوگانگی مذهب گنوسی را در مورد جهان شیطانی ظلمت، در مقابل عالم الهی نور، نپذیرفتند. وقتی پولس رسول از ورود گناه به جهان سخن می‌گوید، آن را به آدم نسبت می‌دهد نه به قوای ظلمت.[1] بنابراین، به نظر می‌رسد که بولتمان درست نتیجه‌گیری می‌کند که می‌گوید: دیدگاه حقیق **عهد جدید** این است که خود انسان به جهان خصلت شیطانی و خصمانه داده است. درست همان‌طور که ما این را در مورد خلقت می‌بینیم. بولتمان می‌گوید: قدرت جهان در اساس از خود انسان نشأت می‌گیرد و یا به زبان هیدگر، انسان دیکتاتوری خویش را نمایان ساخته است. انسان طبیعی بیش‌تر به نفع جهان تصمیم گرفته است تا به نفع خدا، و در این تصمیم‌گیری خصیصهٔ خصمانه خود را به جهان داده است.

در حالی که **عهد جدید** فرد را فرا می‌خواند تا از جهان روی برگرداند و به نفع خدا تصمیم بگیرد، اما همان جا متوقف نمی‌شود، بلکه در مقابل اجتماع کاذب عالم، اجتماع حقیق کلیسا را قرار می‌دهد، که از خارج از جهان فرا خوانده شده است. ما قبلاً این سؤال را مطرح کردیم که آیا چنین نیست که بولتمان احتمالاً به‌طور ناروا تحت

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۵، آیهٔ ۱۲.

تأثیر «اصالت فرد» اگزیستانسیالیسم واقع است، بنابراین، نمی‌تواند به درستی از مفهوم **عهد جدید** در مورد اخوت بحث کند. در این‌جا ما می‌توانیم نمونهٔ دیگری از تأثیر برگزیدهٔ اگزیستانسیالیسم را در تفکّر او بیابیم. البته در مقابل، می‌توان بحث کرد که این صرفاً تأثیر لوتر بر تفکّر بولتمان است و احتمالاً با گرایش وجودی به اندیشهٔ اصالت فرد تقویت شده است، زیرا سنّت آلمانی غالب در کلیسا به‌طور کلی بر تقوای فردی متمرکز شده، به حدّی که از اجتماع مسیحی غفلت می‌شود. اما این ما را به ورای محدودهٔ این بخش از تحقیق می‌برد، که چنان‌که گفتیم، دربارهٔ نحوهٔ غیر حقیق وجود است. به مسئلهٔ کلیسا باید بعداً بپردازیم، اکنون به مفهوم وجودی گسترده‌ای می‌رسیم که برخی از چیزهایی را که قبلاً یافته بودیم، با یکدیگر جمع می‌کند.

۱۴. سقوط

اینک آن‌چه را تاکنون در بررسی تحلیل وجود به دست آوردیم، تلخیص می‌کنیم. وجود انسانی به عنوان امکانی ظاهر شد که مجعولیت، آن را محدود ساخته است. اما انسان از ظهور برای خویشتن در هیبت «وجود ـ آن‌جا»ی خویش می‌گریزد. از یک طرف، او خودش را با جهان یکی ساخته و مجذوب علایق دنیوی می‌شود و از طرف دیگر، مسئولیت خود را در نحوهٔ جمعی شخصیت‌زدایی شدهٔ وجود که ما آن را «عامه یا جمع» می‌نامیم، منتشر می‌کند. در وراجی روزمره او تحدّی وجودی خویش را از خودش پنهان می‌کند. او در کنجکاوی،[1] امور خیالی را جایگزین امور واقعی می‌کند. این خصلت‌ها همه با هم‌دیگر در مفهوم سقوط[2] از

1. curiosity
2. fall

نظر هیدگر جمع شده‌اند.[۱] این نحوه‌ای بنیادین از وجود روزمره است که با آن به تعریف دقیق‌تری از غیر حقیق بودن، به عنوان امکان اساسی وجود دست می‌یابیم.

سقوط انسان دو جنبه دارد: اول سقوط در عالم است، عالمی که انسان تلاش می‌کند تا خود را بیرون از آن درک کند. او امکانات خودش را تنها به اشیا مرتبط می‌کند و خودش را در تعلّقات و دل‌بستگی به آن‌ها غرق می‌سازد و خویشتن را در میان آن‌ها در موطن خود می‌یابد، در نتیجه، آگاهی خویش را از جدایی وجود خود از وجود جهان از بین می‌برد و این مطلب را که او در وطن مألوف خویش نیست، از خود پنهان می‌کند. به نظر می‌رسد که این اساساً گریز از مجعولیت است. برونر[۲] استدلال می‌کند که این فن‌آوری نیست که مشکلات تمدن جدید را به وجود آورده، بلکه این تمدن جدید است که برای خودش، معضل یک فن‌آوری مهار گسیخته را آفریده است.[۳] به عقیدهٔ او، دل‌مشغولی شدید انسان به جهان اشیا تنها بیان‌گر این پندار اوست که می‌تواند معضلات وجود خویش را با تسلّط بر اشیا حل کند ـ یا به تعبیر *کتاب مقدّس*، واکنش او در مقابل این وسوسه است که «شما هم‌چون خدایان خواهید بود».[۴] احتمالاً برای الهه‌ها، محدودیت‌های مجعولیت از بین می‌رود و امکان بلامانع می‌شود، به همین دلیل، معتقدیم که این شیفتگی و دل مشغولی به اشیا گریز از مجعولیت است.

جنبهٔ دوم، سقوط در «اصالت جمع» است که در آن، فرد اراده‌اش را به تودهٔ شخصیت زدوده تسلیم کرده و از جماعت تبعیت می‌کند. به نظر می‌رسد که این کار،

---

۱. مقایسه کنید با *S. u. Z.*, p. 175 ff.

2. Brunner

3. *Christianity and Civilization*, Nisbet, vol. 2, Lect. I.

۴. کتاب مقدّس، سفر پیدایش، باب ۳، آیهٔ ۵.

اساساً گریز از امکان است، از آن حیث که امکان به معنای مسئولیت است. فرد به عنوان عضوی متعلّق به جمع نیازی ندارد که برای خویشتن بیندیشد یا تصمیم بگیرد، هم‌چنین حاجتی ندارد که هیچ‌گونه دغدغهٔ وجدان داشته باشد، چراکه آن‌چه همه انجام می‌دهند باید درست باشد. در جهان جدید با دستگاه تکنیکی عظیمش، که افراد بشر در خدمت آن به ابزارها و «دست‌های» کارخانه تبدیل می‌شوند، این دو جنبهٔ سقوط به شدّت با هم ترکیب می‌شوند.

مکمل این دو جنبهٔ ایجابی سقوط، یک جنبهٔ سلبی است. انسان از خودش دور افتاده است (abgefallen). او قدرت حقیقی خویش را برای خود بودن از دست داده است. در جهان ابزاریِ اشیا و در جهان شخصیت زدودهٔ عامه، منِ (= خود) حقیقی انسان منتشر و پراکنده شده است. برای این‌که تشبیه دیگری از هیدگر را به کار برده باشیم، می‌گوییم: «انسان از ریشه قلع و قمع شده است (entwurzelt)».[1]

تحلیل پدیدارشناختی هیدگر از سقوط، سه ساختار مهم را ارائه می‌دهد: اول وسوسه[2] است. ما قبلاً دیدیم که وجود انسان دائماً به دلیل مجعولیتش، تهدید شده است. تا وقتی انسان وجود دارد، در کنار دنیایی خواهد بود که او را دعوت می‌کند تا تسلیم وجود بیگانهٔ آن بشود. اما هیدگر در این‌جا از این هم فراتر می‌رود. انسان می‌خواهد تسلیم دنیا شود. او خود را وسوسه می‌کند. او از خویش می‌گریزد و تمایل دارد در جهان سقوط کند. هیدگر می‌گوید: انسان در کنجکاوی و وراجی روزمره برای خویشتن، وسوسه برای سقوط را مهیا می‌کند. ساختار دوم، رضایت خاطر[3] است. انسانِ سقوط کرده، از بی‌قراری که مولود دلهره است رهایی می‌یابد. به دلیل دل‌بستگی به اشیا و پیوند با جمع، دیگر مسائل نهایی، وجود

1. *S. u. Z.*, p. 177.

2. temptation

3. contentment

او را دچار اضطراب نمی‌سازند، البته مگر این‌که امنیت به هر دلیلی از او سلب شود و آن‌گاه حالت هیبتْ این رضایت خاطر را از بین ببرد. این رضایت خاطر، توهم‌آمیز و پنداری است و ما بعداً باید به ماهیتِ وهم‌آمیز آن باز گردیم. و بالاخره ساختار سوم، از خود بیگانگی[1] است. انسان سقوط کرده، از ذات حقیق خود و نیز از امکانات حقیق خویشتن جدا می‌شود. هرچه بیش‌تر در عالم سقوط کند، از خویشتن بیش‌تر فاصله می‌گیرد. وانگهی، انسان به هنگام سقوط، همانند سقوط سنگی، به هنگام افتادن سرعتش رو به افزایش است، در دنیا بیش‌تر و بیش‌تر گرفتار می‌شود. رضایت خاطر برای او حاصل نمی‌شود، زیرا باید خودش را بیش‌تر در دنیا سوق دهد، بنابراین، از خویشتن بیش‌تر جدا می‌شود.

باید به وضوح فهمید که هیدگر در این‌جا به یک مفهوم هستی‌شناختی محض می‌پردازد. بنابراین، باید از هر گونه یکی شمردن سطحی مفهوم سقوط با مفهوم اخلاقی ـ دینی هبوط انسان در الهیات مسیحی بر حذر باشیم. سقوط به معنای هیدگری آن، صفت عام انسان، آن‌طور که گردبودن صفت توپ است، نیست، بلکه آن، امکان وجودی و محضی است که برای انسان به دلیل ساختار هستی‌شناختی‌اش مفتوح است. سخنان خود هیدگر دربارهٔ این نکته کاملاً واضح است. او می‌گوید: دربارهٔ فساد ماهیت انسان هیچ بیان موجودشناختی‌ای ارائه نمی‌دهد.[2] او مدعی است که چیزی نگفته که در آن اشاره کرده باشد که آیا انسان از حیث موجودشناختی در حالت فساد و نابودی یا در حالت عصمت و یا در حالت لطف قرار دارد. همه آن‌چه گفته شد این است که انسان به گونه‌ای قوام یافته که سقوط، به معنایی که توضیح داده شد، برای او به عنوان یک امکان است. این که آیا

---

1. alienation

2. *S. u. Z.*, p. 179.

این امکان به فعلیت می‌رسد یا نه، مسئلهٔ دیگری است.

با این حال، میان مفهوم هستی‌شناختیِ محض سقوط و مفهوم دینی ـ اخلاقیِ انسانیت هبوط یافته، ارتباط وجود دارد. ادعا می‌شود که مفهوم دینی ـ اخلاقی انسانیتِ هبوط یافته، توصیف واقعی وضعیت انسان است و از قبل، مفهوم هستی‌شناختی سقوط را فرض کرده است؛ یعنی فرض کرده است که انسان در وجود چنان قوام یافته که سقوط برای او یک امکان است. آن‌چه الهی‌دان از سقوط درک می‌کند، وضعیت «وجودی» واقعی است. این درک باید با ارتباط دادن آن به ساختار هستی‌شناختی انسان و نیز با نشان دادن این‌که، آن فهم از وجود در افق‌های آن‌چه به‌طور حقیق برای انسان ممکن است قرار گیرد، اعتبار و وضوح پیدا کند. اما این افق‌ها با تحلیل وجودی مشخص می‌شوند، تحلیلی که از جملهٔ پدیدارهای دیگر، این مفهوم وجودی را از سقوط آشکار می‌کند. بنابراین، هیدگر مدعی است که برای درک مناسبِ مفهوم دینی ـ اخلاق هبوط، الهی‌دان باید این مفهوم را در ارتباط با زمینهٔ آن در مفهوم هستی شناختیِ سقوط لحاظ کند.[1] اما توضیح مفهوم هستی‌شناختی فی‌نفسه، کار الهیات نیست، بلکه کار تحقیق پیش الهیاتی دربارهٔ مفروضات هستی‌شناختی هر الهیات است. به عبارت دیگر، به تعبیر هیدگر، این، کارِ تحلیل وجودی است، و یا به تعبیر بولتمان، این کاری است فلسفی که در آن تلاش می‌شود تا درک وجود که با وجود انسان به دست آمده با مفاهیم مناسب گسترش یابد.

حال باید ببینیم که چگونه بولتمان از روشی تبعیت می‌کند که خودش در مورد مفهوم سقوط آن را تجویز می‌کند، و این را با ملاحظهٔ بحث او از دو مفهوم مهم **عهد جدید**، یعنی جسم (σαρξ) و گناه (αμαρτια) بررسی می‌کنیم. در

---

1. *S. u. Z.*, p. 180.

تفسیر او از این دو مفهوم، تأثیر اگزیستانسیالیسم هیدگر به وضوح قابل درک است.

بولتمان با بیانی روشن از موقعیت خویش، بحث را آغاز می‌کند.[۱] شر[۲] به معنای دور شدن انسان از خود است؛ یعنی انحراف انسان از وجود حقیقی خویش. اما این در عین حال، گناه و تمرّد در مقابل خدایی است که به عنوان خالق به انسان، وجود عطا کرده است. در مورد انسان، دست‌یابی به وجود حقیقی خویش یا گم کردن آن، مساوی خواهد بود با اعتراف به خدا و یا انکار او به عنوان خالق خویش. انسان برای عالم و در عالم زندگی می‌کند. پس انسان از وجود حقیقی که خداوند به او عطا کرده، جدا شده و در دنیا هبوط کرده است، بدین نحو که او به دنیایی که می‌خواهد در آن، با قدرت خویش و بدون خدا زندگی کند، تعلّق پیدا کرده است. این ذات و ماهیت گناه است.

تا این‌جا، این با بیان کلامیِ مفهوم سقوط از دیدگاه هیدگر شباهت بسیار دارد. بولتمان مسلّم می‌داند که ما می‌توانیم این آرا را در **عهد جدید** به‌طور واضح و طبقه‌بندی شده بیابیم، اما با وجود این، می‌گوید که آن آرا نمایان‌گر درکی از حالت هبوط انسان هستند که تلویحاً در رساله‌های پولس رسول بیان شده‌اند، و در این‌جا در پرتو فهم ما از ساختار وجودی انسان آشکار می‌شوند. توجیه تفسیر او را باید هم در مفاهیم انسان‌شناختی که قبلاً بحث شد و هم در توضیح دو مفهوم «جسم» و «گناه» جست‌وجو کرد.

بولتمان می‌گوید: واژهٔ «جسم»، موارد کاربرد متعدّدی در **عهد جدید** دارد.[۳] گاهی به نظر می‌رسد به معنای جسم فیزیکی انسان است؛ برای مثال در متونی که

---

1. *Th. des NT*, p. 228.

2. evil

3. *Th. des NT*, p. 229 ff.

پولس رسول دربارهٔ «ناتوانی بدنی» یا «ضعف بدنی» سخن گفته،[۱] به معنای فوق به کار رفته است. جسم به معنایی وسیع‌تر و با پیروی از کاربرد آن در **عهد عتیق**، می‌تواند نمایان‌گر نوع بشر، با اشاره به آفرینش محدود انسان باشد. شاید بر تقابلی با وجود خدا دلالت داشته باشد، هم‌چنان‌که، برای مثال، پولس رسول می‌گوید که بعد از مسیحی شدن به جزیرةالعرب رفته و «در آن وقت با جسم و خون مشورت نکردم».[۲] از این‌جا فقط یک گام تا معنای باز هم وسیع‌تر جسم مانده کـه در آن جسم و خون به معنای قلمرو امر طبیعی است که در آن وجود زمینی فانی انسانی به عنوان جسم و خون قرار داده شده است. بنابراین، دربارهٔ مؤمنان به نـظر پـولس رسول می‌توان گفت که آن‌ها «در جسم نیستند، بلکه در روح‌اند، هرگاه که روح خدا در آن‌ها ساکن باشد».[۳] البته به معنای این نیست که آن‌ها روی زمین نیستند، بلکه بدین معناست که آن‌ها دیگر زندگی‌شان را بر اساس امور طبیعی و مخلوق بنا نمی‌کنند. به این معنا، جسم و خون، آشکارا به معنای جسم که قبلاً آن را تـوضیح دادیم، نزدیک می‌شود.

به طور مشخص معنای بد «جسم و خون» (σαρξ) هنوز به وضوح آشکـار نشده است. بولتمان این معنا را با مقایسه‌ای بین واژه‌های «ενσρκι'» (= وجود این جهانی) و «κατα σαρκα» (= به دنبال جسم بودن) نشان می‌دهد: «زندگانی که الحال در جسم می‌کنم»[۴]، عبارتی است که هیچ حکم اخلاقی در بر ندارد. معنای آن صرفاً این است که تا زمانی که من وجود دارم، در قلمرو طبیعت و زمین مـوجود

---

۱. «اما آگاهید که به سبب ضعف بدنی به شما بشارت دادم». رسالهٔ پولس رسول بـه غـلاطیان، باب ۴، آیهٔ ۱۳ و نیز در رسالهٔ پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۲، آیهٔ ۷ نظیر همین معنا به کار رفته است.

۲. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۱، آیهٔ ۱۶.

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۹.

۴. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۲، آیهٔ ۲۰.

هستم. انسان در درون این محدوده حرکت می‌کند و حدود افق و امکانات فعالیت و درد و رنج او در همین محدوده معین می‌شود.[۱] بنابراین، وجود این جهانیِ مجعولیت انسان را صرفاً به عنوان موجود در جهان می‌شناسد، جهانی که در آن او در وطن مألوف خویش نبوده و امکانات او محدود می‌شود. تهدیدِ وجود او، از قبل با مجعولیت او ارائه شده، اما هنوز صرفاً یک تهدید است.

اما وقتی پولس رسول می‌گوید که انسان «پیرو جسم است» یا «هدف و مقصد او جسم است» یا «به دنبال جسم می‌رود»،[۲] آن‌گاه در کاربرد ویژهٔ این اصطلاح می‌توان فهمید که آن‌چه انجام می‌شود، فقط درون محدودهٔ طبیعت نیست، بلکه علاوه بر این، چنین وجودی شریر و گناه‌آلود است. انتقال به این معنای جدید در کجا رخ داده است؟ این انتقال به این صورت است که، در حالی که «وجود این جهانی بودن» معمولاً به معنای چیزی بیش از موجود بودن در محیطی زمینی نیست، «به دنبال جسم بودن» بدین معناست که انسان از قبل زمین و طبیعت را منظور خویش قرار داده، خدا را رد کرده و با ردّ خدا، وجود حقیقی خود را نیز رها کرده است. او نه تنها در جهان است، بلکه در جهان سقوط کرده است.

جسم را باید نحوه‌ای از وجود دانست نه جوهر، بنابراین، گفتن این‌که «در جسم هیچ نیکویی ساکن نیست»،[۳] معادل با عقیدهٔ گنوسی خوار دانستن جسم و ذاتاً شر دانستن آن نیست. آن‌چه را خدا خلق کرده خیر است، اما وقتی انسان به جای خالقْ مخلوق را می‌خواهد، آن را شر می‌سازد. چیز خوبی در جسم وجود ندارد؛ یعنی این‌که انسان نمی‌تواند زندگی خود را بر آن بنا سازد و اگر برای این امر

1. *Th. des NT*, p. 231.

۲. برگرفته از رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۵ و رساله دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱، آیهٔ ۱۷ و رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۰، آیهٔ ۲.

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۸.

تلاش کند، در آن صورت، زندگی او به شر تبدیل می‌شود. اما این شر برای انسان، خارجی نیست، بلکه از انسان به عنوان امکانِ موجود، نشأت مـی‌گیرد. درست مثل بحث دربارهٔ عالم، که پولس رسول گاه سخن از «جسم» می‌راند، به نحوی که گویی ذات و خصلت شخص را یافته و نوعی سلطهٔ شیطانی بـر انسـان دارد، بـه گونه‌ای که مثلاً انسان بردهٔ اوست.[1] اما این خود انسان است که به «جسم» قدرت جباریت می‌دهد.

بحث وجودی بولتمان دربارهٔ مفهوم «جسم» او را قادر ساخته تا توضیح دهد که چگونه پولس رسول افعال انسانی گوناگونی از قـبیل شهـوت‌پرستی مـشرکان، شریعت‌گرایی یهودیان و فلسفهٔ غیر دینی را به عنوان مظاهر زندگی مبتنی بر جسم، گرد هم آورد. سوء فهم فاحشی خواهد بود اگر «جسم» را اساساً بـا آن‌چـه مـا «گناهان جسم» می‌نامیم، مرتبط سازیم. بـرای پـولس رسـول صـلاح و تـقوای یهودیان و حکمت این جهان، هر چند به طور سطحی با گناهان شهوانی متفاوتند، کاملاً مظهر و جلوهٔ «اعتماد به جسم» هستند. آن‌ها نمایان‌گر دور افتادن از خدا و روی آوردن به مخلوق و ساخته‌های بشرند.

بولتمان برای نشان دادن برخی خصیصه‌های اساسی زندگی مبتنی بر جسم در رساله‌های پولس رسول، شیوه‌ای را به کار می‌گیرد که نتایجی مشابه با نتایج تحلیل پدیدارشناختی سقوط از نظر هیدگر به بار می‌آورد. یکی زندگی شهـوانی است. انسان سقوط کرده به گونه‌ای ناآرام و بی‌قرار، با «شهوات جسم»[2] هدایت شده و بیش از پیش گرفتار مخلوقات می‌شود و از خالق دورتر و دورتر می‌گردد. با این حال، همراه با این، رضایت خاطر دروغینی وجود دارد که در لاف زدن انسان‌هایی

۱. «ای برادران من مدیون جسم نیستم». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۱۲)

۲. «به روح رفتار کنید پس شهوات جسم را به جا نخواهید آورد». (رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۵، آیهٔ ۱۶)

بیان می‌شود که خیال می‌کنند مشکلات وجود خود را با ابزارهای مخلوق خویش کنترل کرده‌اند. یهودیان به صلاح و تقوای خویش و یونانیان به حکمت خود مباهات می‌کنند، و هر دو با «اعتماد و اطمینان به جسم» عدم فهم خود را از وضعیت انسان نشان می‌دهند.[1] دو ویژگی دیگر زندگی مبتنی بر جسم، یعنی ترس و بندگی قبلاً ذکر شده است.

وقتی ما تحلیل بسیار دقیق بولتمان را دربارهٔ مفهوم «جسم» از دیدگاه پولس رسول می‌خوانیم، ممکن است به خاطرمان خطور کند که او مطلب جدیدِ بسیار اندکی گفته است. این درست است که معانی مختلفی راکه او آشکار کرده است، غالباً می‌توان در مفسران متقدّم‌تر یافت،[2] اما آن‌چه در این بخش از کار بولتمان جدید به نظر می‌آید شیوه‌ای است که در آن معانی مختلفِ جسم در پرتو مفهوم وجود گرد هم آورده شده‌اند، خصوصاً معنای بی‌طرفِ «جسم»، یعنی طبیعت و معنای بد آن، یعنی گناه‌کار. آن تمایز در چیزی خارج از خود انسان قرار ندارد، بلکه در طلب وجودی مخلوق به جای خالق قرار دارد و همین است که آن شرّ طبیعی را ایجاد می‌کند. وانگهی، در پرتو همین مفهوم وجود، ارتباط «جسم» با «عقل»، «قلب»، «خلقت» و «جهان» واضح می‌شود. در این‌جا بولتمان با نشان دادن درک مسیحی از انسان در یک نظام فکری منسجم کاری انجام می‌دهد که شایستهٔ یک الهی‌دان دستگاه ساز است. او قانع نیست که فقط جنبه‌های انتزاعی و جدا از هم انسان را در تعالیم عهد جدید به ما نشان دهد، بلکه مفاهیم متنوعی را در یک انسان‌شناسی دستگاه‌مند و متحد گرد هم آورده است. او فقط به دلیل درک هستی‌شناختی از انسان توانست

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۲، آیهٔ ۱۷: «پس اگر تو مسمی به یهود هستی و بر شریعت تکیه می‌کنی و به خدا فخر می‌نمایی...» و نیز ر.ک: رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱، آیات ۱۹ ـ ۳۱.

۲. مقایسه کنید با منبع زیر:

Burton, *Galatians, I - C. C.*, T. & T. Clark, p. 492 ff.

چنین کاری انجام دهد. مسلماً او این درک را از تحلیل وجودی هیدگر اتخاذ کرده است، اما می‌توان گفت که میزان قابل ملاحظه‌ای از انسجام و وضوح را در تفسیر خود از تعالیم **عهد جدید** وارد کرده است. همان‌طور که بولتمان خودش مدعی است فلسفهٔ وجود محتوای پاسخی را که الهیات در تفسیر متون مقدّس جست‌وجو می‌کند، تحریف نمی‌کند، بلکه چشمان ما را برای درک معنای متن باز می‌کند. «قالب مفهومی» وجود برای او زمینه و اساسی را مهیا کرده که در پرتو آن، مفاهیم انتزاعی تفکّر **عهد جدید** را با هم دیگر جمع کرده و روابط بنیادی آن‌ها را نشان داده است. به نظر می‌رسد که تفسیر بولتمان خلاف معیاری است که قبلاً از تیلیش ذکر کردیم؛ آزمون یک توصیف پدیدارشناختی این است که تفسیری را که ارائه می‌دهد، قانع کننده است، هر کس مایل است در همان جهت بنگرد، آن را درک می‌کند، و آن توصیف، اندیشه‌های ذیربط دیگر را روشن می‌کند و واقعیتی را که این مفاهیم منعکس می‌کنند، قابل فهم می‌سازد».

وانگهی، اگرچه بولتمان تقریباً از الگوی تحلیل وجودی هیدگر پیروی کرده و اصطلاحات هیدگر را بسیار به کار برده، باید مجدداً به یاد آوریم که اندیشه‌های اساسی فلسفهٔ وجود، مخصوص قرن بیستم نیستند، بلکه در واکنش به عینیت‌گرایی شدید تفکّر جدید، کشف مجدد حقایق را ارائه می‌دهند که برای اولین بار مدت‌ها قبل در تاریخ فلسفه بیان شدند. برخی از این حقایق ـ و مهم‌ترین آن‌ها ـ برای کاتبان ***کتاب مقدّس*** آشنا بودند و بدین دلیل، ما توانستیم به قرابت‌های بسیاری میان اگزیستانسیالیسم و اندیشهٔ ***کتاب مقدّس*** دست یابیم. بنابراین، علی‌رغم این‌که بولتمان اصطلاحات جدید اگزیستانسیالیسم (از قبیل هستی‌شناختی و موجودشناختی، وجودی، تقرر در خارج و جز این‌ها) را به کار می‌گیرد، نباید چنین استنتاج کرد که انسان‌شناسی دستگاه‌مندی که او از مفاهیم پولس رسول به وجود آورد، با ذهن خود پولس بیگانه بوده است. پولس رسول به

ارائهٔ هستی‌شناسی صوری اشتغال نداشت، با این حال، باید درکی از وجود انسان مبنای تفکّر او بوده باشد. بولتمان نیز مدعی است که آن درکی که در نوشته‌های پولس رسول نهفته است، با مفهوم وجود که هیدگر و متفکّران مکتب او تحلیل کرده‌اند، شباهت بسیار دارد. باید اعتراف کرد که بولتمان توفیق قابل ملاحظه‌ای در متحدکردن مفاهیم گوناگون پولس رسول و معانی مختلفی که در هر مفهوم، وجود دارد، به دست آورد، زیرا مشکل است ببینیم که چگونه او توانسته این وحدت را با اتکاء به مفهوم اصلی وجود کشف و عرضه کند، مگر این‌که قبلاً در ذهن پولس رسول وجود داشته باشد.

ما هنوز پدیدهٔ از خود بیگانگی را که به مفهوم سقوط از نظر هیدگر تعلّق دارد، بررسی نکرده‌ایم. با این موضوع، به مفهوم بسیار مهم گناه در مسیحیت می‌رسیم که نه تنها بر شرّ اخلاقی، بلکه هم‌چنین بر بیگانگی از خدا دلالت می‌کند. به دلیل غیبت خدا از فلسفه هیدگر، هیچ مفهوم حقیقی از گناه برای او ممکن نیست. بیگانگی از وجود سقوط کرده، همان بیگانگی از خود حقیقی است و نه بیگانگی از خدا. بنابراین، آیا گناه مفهومی است که ما نمی‌توانیم آن را با مفاهیم دیگر و یا با مفهوم وجود متحد کنیم؟ به هیچ وجه. واضح است که پولس رسول نیز گناه را بیگانه شدن از خود حقیقی درک می‌کند: «والحال من دیگر فاعل آن نیستم، بلکه آن گناهی است که در من ساکن است».[1] خود یا من حقیقی گم شده و خود یا من گناه‌کار و غیر حقیقی ـ که در این‌جا به معنای گناه است ـ کنترل را به دست گرفته است. فقط نزاع میان نفس با نفس ـ به تعبیر بولتمان[2] ـ ممکن است، زیرا انسان وجود دارد و به معنای مورد نظر هیدگر، با خودش نسبتی دارد؛ و زیرا او «جسم» است، آن گونه که بولتمان این اصطلاح را درک می‌کند. اما، آن‌گاه بر سر مفهوم

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۷.

2. *Th. des NT*, p. 241.

بیگانه شدن از خدا، که برای مفهوم مسیحی گناه کاملاً ضروری است، چه پیش می‌آید. این پرسش به آسانی جواب داده شده است. تا حدّی که انسان از خود حقیقی خویش دور افتاده، به همان اندازه، از وجودی که خالق به او عطا کرده نیز دور افتاده است. بنابراین، او خدا را انکار کرده، در مقابل او تمرّد نموده، خدایی که حکم و فرمانش، حیات، یعنی وجود حقیقی است که انسان برای آن آفریده شده است.[۱] بیگانگی از خدا، از بیگانه شدن از خود حقیقی نشأت می‌گیرد. «تفکّر جسمانی»، یعنی دقیقاً این فهم سقوط کرده از خود که «دشمنی در مقابل خداست».[۲]

گناه در **عهد جدید**، مفهومی موجودشناختی دارد؛ یعنی نه تنها امکانی را برای انسان، بلکه برای وضعیت واقعی او توصیف می‌کند. «همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا قاصر هستند».[۳] این اعتقاد به عمومیت گناه، چه اساس و زمینه‌ای دارد؟ همان طور که قبلاً دیدیم، پولس رسول منشأ گناه را بر خلاف گنوسیان که آن را در ماده و عامل شیطانی جست‌وجو می‌کنند، در خود انسان و دقیق‌تر بگوییم در آدم دنبال می‌کند.[۴] به نظر می‌رسد که او در آن‌جا دربارهٔ گناه موروثی یا گناه ذاتی[۵] بحث می‌کند. بولتمان تمایل ندارد این را بپذیرد، زیرا ظاهراً این اساس مسئولیت را از بین می‌برد. او معتقد است ـ در حالی که آزادانه می‌پذیرد که تفسیرش در این‌جا تفسیری احتمالی است ـ که ممکن است منظور پولس رسول این باشد که همان‌طور که مسیح برای انسان امکان زندگی را فراهم آورد، همین طور آدم نیز امکان گناه و مرگ را فراهم آورده است. اما به نظر می‌رسد که این تفسیری نامناسب و مبهم

---

۱. «آن حکمی که برای حیات بود همان امر باعث موت گردید». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۰)

۲. همان، باب ۸، آیهٔ ۷.

۳. همان، باب ۳، آیهٔ ۲۳.

۴. همان، باب ۵، آیات ۱۲ ـ ۱۹.

5. original sin

است، زیرا مطمئناً گناه به صورت امکان وجود داشته است، حتی قبل از این‌که آدم آن را مرتکب شود و تمام تعلیمات پولس رسول این است که این، چیزی بیش از امکان است، یعنی واقعیت است. حتی به نظر می‌رسد که این تعلیم هیدگر که انسان خودش را وسوسه می‌کند و خود را برای سقوط خویش آماده می‌سازد، از تمایل ظاهراً فطری انسان برای ترجیح شر بر خیر منصفانه‌تر است. اما بولتمان فوراً استدلال دیگری می‌آورد که در پولس رسول آشکارا دیده نمی‌شود، بلکه از مفهوم «جهان»، آن‌طور که قبلاً توضیح داده شد، اتخاذ شده است. هر فردی در انسانیتی که به‌طور نادرست جهت داده شده، متولد می‌شود. او خودش را در پرتو آن درک می‌کند و تا حدّی مسئول آن می‌شود. این‌که این را می‌توان به عنوان تفسیری درست از گناه ذاتی پذیرفت، جای سؤال دارد. اما می‌توان گفت که همهٔ الهی‌دانانی که از تعارض فوق ناخرسندند، در منصفانه دانستن این دو مطلب دارای مشکل هستند: یکی گرایش شر در انسان که باعث می‌شود تا او ظلمت را بر نور ترجیح دهد و دیگری مسئولیتی است که اگر او مسئول وجود خویش است، باید دارای آن باشد.

ما باید برای تکمیل بحث هم‌چنین به نوشته‌های یوحنایی نگاهی بیندازیم که بولتمان این‌ها را هم از نظرگاه وجودی تفسیر می‌کند. واژهٔ «جسم»، آن گونه که پولس رسول آن را عرضه می‌کند، عملاً غایب است. وقتی این واژه مطرح می‌شود، معمولاً معنایی بی‌طرف از طبیعت و این دنیایی بودن را دارد، هم‌چنان‌که در مفهوم «کلمه جسم شد»، این تفکّر را بیان می‌کند که خدا به صورت مسیح در جهان آمده است.[1] پس نتیجه می‌شود که گناه با جسم مرتبط نیست، (در حالی که در پولس رسول مرتبط است). بلکه چنان‌که مشهور است، به کفر مربوط است. روح القدس

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۱، آیهٔ ۱۴.

عالم گناه را محکوم و نکوهش می‌کند، «زیرا آن‌ها به من ایمان نمی‌آورند».[۱] اما ما قبلاً دیدیم که اعتقاد یا معرفت، به همان نحوی که در انجیل چهارم درک شده، نباید به معنای عقلی محض اخذ شود، بلکه با تمام وجود ارتباط می‌یابد. بنابراین، کفر انکار «کلمه» است؛ یعنی ترجیح ظلمت بر نور، و به جای خدا دنیا را قصد کردن. از طرف دیگر، مفهوم پولس رسول از جسم گناهان مربوط به شهوات را اساساً توضیح نمی‌دهد، بلکه مجدداً اعتماد به طبیعت و این دنیا را در مقابل خدا مشخص می‌کند. بنابراین، درک اساسی از گناه در نوشته‌های یوحنایی که می‌توان آن را در قالب‌های مختلف بیان کرد، ممکن است در شیوه‌ای بسیار نزدیک به شیوهٔ نوشته‌های پولس رسول توضیح داده شود.

ما تاکنون دربارهٔ تهدید وجود انسانی بحث کرده‌ایم. این بحث از منشأ و اصل آن، یعنی مجعولیت انسانی آغاز شد و از طریق تحقّق آن در دل‌بستگی به دنیا و شخصیت‌زدایی در جمع تا تجسّم کاملش در زندگی سقوط کرده، در گناه ادامه یافت. این، وجود غیر حقیقی روزمرهٔ زندگی انسان طبیعی در زبان **عهد جدید** است. حال می‌پرسیم که اهمیت این نحوهٔ وجود که خلاصه طرح آن بیان شد، چیست؟ آیا دارای اعتبار است؟ آیا یک توهم است؟ البته حتی به عنوان توهم می‌تواند ارزش داشته باشد، اگر قصد از آن توهم این باشد که انسان را در مقابل واقعیتی بسیار وحشتناک حمایت کند، هم‌چنین باید بپرسیم که گزینهٔ دیگر کدام است و آیا برای وجود غیر حقیقی که توصیف شد، جانشینی وجود دارد؟ اما ابتدا باید به پرسش از اهمیّت وجود بپردازیم.

---

۱. همان، باب ۱۶، آیهٔ ۹.

۵

اهمیت وجود

۱۵ . پروا

آیا اکنون در موقعیتی هستیم که بتوانیم اهمیت وجود انسانی را، آن‌گونه که در مفاهیم مختلف وجودی تحلیل شده ارزیابی کنیم؟ آیا مفهوم واحدی وجود دارد که معنای وجود را به مثابهٔ یک کل به ما نشان دهد؟ همراه با آن پرسش، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زندگی ارزش زندگی کردن را دارد یا این‌که مسئولیت و باری است که هیچ کس به آن تمایلی نشان نمی‌دهد. اجازه دهید نخست دریابیم که ما هنوز در وضعی نیستیم که این پرسش را به‌طور کامل پاسخ گوییم. آن‌چه تا بدین جا وارسی کرده‌ایم، عبارت است از: الف) ساختار اساسی هستی‌شناختی تمام وجود انسانی و ب) ساختار هستی‌شناختی آن امکان بنیادین وجود انسانی که هیدگر آن را حالت غیر حقیقی وجود می‌نامد (همراه با برخی مظاهر موجودشناختی آن). بنابراین، تألیف فعلی نمی‌تواند مدعی شود که تفسیر کاملی از معنای وجود است، زیرا ما عمدتاً خودمان را به نحوهٔ غیر حقیقی وجود محدود کرده‌ایم و فقط بعد از این‌که منظور از امکان حقیقی وجود را بیان کردیم می‌توانیم تمام این تصویر را

بررسی کنیم.[۱] مفهومی که هیدگر به عنوان تفسیری از وجود انسان مطرح می‌کند که تاکنون در وجود غیر حقیق روزمره توضیح داده شد، مفهوم «پروا»[۲] است.

این مفهومِ جامع، سه خصیصهٔ بنیادین وجود را متحد می‌سازد. اولین خصیصه امکان است. انسان همواره فرا روی وجود فعلی خویش است. او در وجودش ناقص است و در برابر «نه هنوز» قرار دارد، او امکان را فرا می‌افکند. خصلت دوم مجعولیت است. انسان به عنوان یک امر واقع وجود دارد و امکان او همواره به واقع بودگی (مجعولیت) او وابسته است. او در وضعیتی افکنده شده و امکان او به آن وضعیت وابسته است. خصیصهٔ سوم، سقوط است. انسان در دل‌بستگی و تعلّق عملی خود به جهان در آن افکنده شده است. او نه تنها در دنیا افکنده شده، بلکه خودش این افکندگی را انتخاب نموده و خویشتن را به دنیا تسلیم کرده است. این سه ساختار وجود انسان، یعنی فرا روی وجود فعلی خویش بودن، و از قبل در دنیا موجود بودن و دل‌بستگی داشتن به عالم به عنوان موطن مألوف خود، همه با یکدیگر «پروا» را تشکیل می‌دهند. هیدگر یک بار دیگر تأکید می‌ورزد که ما باید پروا را به عنوان یک مفهوم هستی‌شناختیِ محض درک کنیم. پروا را نباید با هیبت موجودشناختی اشتباه گرفت، اما از طرف دیگر، چنین دلهره‌ای را برای انسان ممکن می‌کند. این همان ساختار وجود انسان است که با آن «او قبل و بعد خود را می‌بیند» و در عین حال، با جهان خویش ارتباط دارد.

آیا این صرفاً تصادفی است که هیدگر در این ضمیمهٔ نقادانه اثر خود، وقتی برای تفسیر معنای وجود روزمرهٔ انسان، مفهوم جامعی را پیشنهاد می‌کند، به اسطوره توسل می‌جوید؟ یا این تصدیق ضمنی است بر این که در انتقال آن نوع از معرفت که آن را «وجودی» می‌نامیم، اسطوره، کاربرد ضروری و اجتناب‌ناپذیر

---

۱. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*,p. 192 ff.

2. care

خویش را داراست؟ دلیل آشکار هیدگر برای ارائهٔ اسطوره این است که نتیجهٔ تحلیل خویش را به فهم سنّتی و به اصطلاح به فهم «عقل عرف»[۱] از وجود انسان مرتبط سازد. خلاصه، فرض بر این است که، تحلیل وجودی، فهم وجود را که از قبل با وجود داده شده، نمودار می‌سازد. انسان چون دارای وجود است برای خویشتن ظهور دارد، و کار این تحلیل، صرفاً روشن ساختن آن چیزی است که قبلاً به نحوی درک شده است. اما در بحث هیدگر مفاهیم بسیاری آمده است که کاملاً برای عقل عرف و حتی برای فلسفهٔ سنّتی ناآشناست و او در برابر اشکالاتی که بر اصطلاحات فنی فلسفه‌اش وارد می‌شود، از خودش دفاع می‌کند و به دنبال این است که فلسفهٔ وجود را بیان کند.[۲] اما حالا او درنگ می‌کند تا بیان کند که تفسیرش از وجود انسان، تفسیری قدیمی است و به فهم عقل عرف و پیش ـ هستی‌شناختی وفادار بوده است، فهمی که انسان از وجود خویش داشته و فیلسوف فقط در «قالب تصوریِ» منظمی آن را تحلیل و بیان کرده است.

در این‌جا، می‌ارزد اسطوره‌ای لاتینی نقل کنیم که به هیجینوس[۳] مؤلف مشهور رسالهٔ اسطوره‌شناسی، که از منابع یونانی در قرن دوم است،[۴] منسوب است:

> وقتی پروا، یک بار از رودخانه عبور کرد، مقداری خاک دید، او با تفکّر مشتی برداشت و به شکل دادن آن پرداخت. وقتی در مورد چیزی که ساخته بود تعمق می‌کرد، ژوپیتر پیش آمد. پروا از او درخواست کرد تا در قطعهٔ گل شکل یافته، روحی بدمد. ژوپیتر با خوشحالی روح را عطا کرد. اما وقتی پروا خواست نام خود را به آن مخلوق عطا کند، ژوپیتر مانع او شد و درخواست کرد که نام خودش را باید به او بدهد، در حالی که پروا و ژوپیتر

---

1. common sense (عقل مشترک، متعارف)
2. *S. u. Z.*, pp. 38-9.
3. Hyginus
4. مقایسه کنید با: *Oxford Classic Dictionary*, p. 443.

> بر سر نام نزاع می‌کردند، زمین نیز اعلام کرد که باید نام او را به آن مخلوق بدهند، زیرا او تکه‌ای از جسم خود را به آن اعطا کرده است. آن سه از زحل [1] خواستند میان آن‌ها داوری کند و او این تصمیم راکه به نظر عادلانه می‌آمد برای آن‌ها اتخاذ کرد: تو، ژوپیتر، از آن‌جا که روح به او بخشیدی، زمان مرگ، آن را از او پس خواهی گرفت؛ و تو زمین، از آن‌جا که به او جسم بخشیدی، آن را پس خواهی گرفت، اما چون پروا برای اولین بار طبیعت این مخلوق را شکل داد، تا زمانی که زنده است، مالک او خواهد بود و چون مشاجره بر سر نامِ اوست، آن مخلوق باید «Homo» (=انسان) نامیده شود، زیرا از زمین (Humus) ساخته شده است.

از نظر هیدگر، اهمیت این افسانه تنها در آن نیست که پروا را به عنوان خصوصیتی بارز متعلّق به وجود فانی انسان تلقی می‌کند، بلکه هم‌چنین در این است که پروا را با فهم عمومی در مورد تقوّم انسان از جسم و روح مربوط می‌سازد. اما در حالی که روح و بدن به خطا جوهر شمرده شده‌اند، باید به طور مناسب به عنوان امکان و مجعولیت، یعنی دو عنصر سازندهٔ پروا فهم شوند ـ همان‌طور که در واقع، دربارهٔ تفسیر خلقت انسان از نفخهٔ حیات و خاک زمین بر اساس سفر پیدایش اظهار کردیم. این پرسش دیگری را بر می‌انگیزد که اسطورهٔ هیدگر با داستان **عهد عتیق** تا چه اندازه قابل مقایسه است. ما باید دو تفاوت مهم را ذکر کنیم؛ اولین آن‌ها نوعی شرک بارز مربوط به اساطیر کهن است که روح را به ژوپیتر و جسم را به زمین نسبت می‌دهد. ثنویتی که در عدم توانایی هیدگر در آشتی دادن میان وجود انسان و وجود اشیا منعکس شده است. در مقابل این، **کتاب مقدّس** انسان کامل را به عنوان اثر خدای خالق به ما نشان می‌دهد. خدایی که هم در امکان و هم در مجعولیت انسان، بنیاد هستی اوست. تفاوت دوم این است که

1. Saturn

اسطورهٔ لاتینی، انسان را که از قبل سقوط کرده است، نمایش می‌دهد. منشا او پرواست، و سقوط، عنصر ضروری در پرواست. نوع مشخصی از بدبینی در نظر انسان، در این افسانه تعلیم می‌شود. از طرف دیگر، **کتاب مقدّس** انسان را به عنوان مخلوقی به صورت خدا، قبل از این‌که ذکری از سقوط باشد، به ما معرفی می‌کند. بنابراین، انسان برای زندگی واجد پروا آفریده نشده، بلکه برای وجودی حقیق خلق شده است. تا آن‌جا که چنین وجودی از سقوط کناره بگیرد، از پروا هم کناره گرفته است. «پس اندیشه مکنید و مگویید چه بخوریم، یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم».[1] مسیح به حواریون خویش می‌آموزد، بدین ترتیب، آن‌ها را از زندگی واجد پروا که خود (= من) در آن در کثرتی از اشتغالات پراکنده است، به سوی حیات ایمان به خداوند فرا می‌خواند.

به گفتهٔ بولتمان، در تعالیم پولس رسول، پروا خصیصهٔ زندگی سقوط کرده است.[2] اما ما باید در ذکر این نکته دقیق باشیم که پروا در **عهد جدید**، همان مفهوم هستی‌شناختیِ هیدگر از پروا نیست، بلکه تعلّق واقعی یا موجودشناختی به «امور دنیا»[3]ست که از طریق آن انسان در دنیا سقوط کرده و تلاش می‌کند زندگی خود را بر اساس دنیا ـ و نه خدا ـ بنا کند. بنابراین، این پروا نزدیک‌تر است به آن‌چه هیدگر آن را دل‌بستگی و تعلّق عملی می‌خواند تا پروا به‌طور مطلق ـ گرچه خود هیدگر به صراحت میان این دو مفهوم، ارتباط نزدیکی قائل است.[4] از آن‌جا که چنین پروایی مربوط به زندگی «مبتنی بر جسم» است، ادعای پولس رسول این است که مشرفین به مسیحیت باید «بدون پروا» باشند،[5] حتی او در جای دیگر به

---

۱. انجیل متی، باب ۶، آیهٔ ۳۱.

2. *Th. des NT*, p. 237.

۳. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۷، آیهٔ ۳۳.

4. *S. u. Z.*, p. 57.

۵. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۷، آیهٔ ۳۲.

مسیحیان می‌گوید که پروای هیچ چیز نداشته باشید.[۱]

اگر مفهوم پروا چنین جایگاه مرکزی را در تحلیل وجودی به عنوان تفسیر معنای وجود روزمره اشغال کرده و اگر همان‌طور که ادعا شده، قرابتی میان درک وجودی و فهم **عهد جدید** از هستی انسان وجود دارد، آن‌گاه می‌توان پرسید که چرا در تعالیم **عهد جدید** دربارهٔ انسان این مفهوم این چنین بی‌اهمیت و مبهم وارد شده است؟ اما این پرسش هیچ اشکال عمده‌ای را برای بحث اصلی به وجود نمی‌آورد. این را می‌توان با تکرار آن‌چه قبلاً چندین بار بیان شد، پاسخ داد. و آن این است که کاتبان **عهد جدید** نمی‌خواستند به شرح هستی‌شناسی محض بپردازند. دل‌بستگی و علاقهٔ آن‌ها، اساساً مربوط به وجود عام نیست، بلکه مربوط به وجود شخصی است؛ یعنی آن‌ها سعی نمی‌کنند که فلسفهٔ زندگیِ خوب را تعلیم دهند، بلکه تلاش می‌کنند تا خوب زندگی کردن را آموزش دهند. بنابراین، پولس رسول بیش‌تر به مفهوم موجودشناختی گناه می‌پردازد تا هر گونه مفهوم هستی‌شناختی، اما این کار الهی‌دان است که به ورای این مفاهیم مربوط به موجود برود تا به فرضیات هستی‌شناختی (که اساس آن مفاهیم‌اند) برسد. اگر بخواهد به‌طور صحیح آن‌ها را بفهمد و مرتبط با یکدیگر نشان دهد، باید از الهیات دستگاه‌مند استفاده کند. آن چیزی است شبیه به مفهوم هستی‌شناختیِ پروا، یعنی وحدت امکان، مجعولیت و سقوط در وجود انسان که به ما نشان می‌دهد که گناه چگونه برای انسان ممکن می‌شود، هم‌چنین ما را قادر می‌سازد تا مفاهیم مختلفی را که پولس رسول برای توصیف زندگی انسانِ تحت نفوذ گناه به کار می‌گیرد، متحد سازیم.

بنابراین، در چنین وجود سقوط یافته‌ای، انسان باری از پروا به دوش دارد (عبارتی که در عبادت مسیحی نا مأنوس است)، بلکه او خودش بار پروای

۱. «برای هیچ چیز اندیشه مکنید، بلکه در هر چیز با صلوة و دعا با شکرگزاری، سؤالات خود را به خدا عرض کنید». (رسالهٔ پولس رسول به فیلیپیان، باب ۴، آیهٔ ۶)

خویش است. پس آیا این، معنای وجود سقوط یافتهٔ روزمرهٔ انسان است؟ (زیرا از پرسش دربارهٔ معنا ما بحث پروا را شروع کردیم) یا ما آن وجود را کاملاً خالی از معنا یافته‌ایم؟ قبل از این‌که بتوانیم به‌طور کامل به این پرسش پاسخ دهیم، باید به پدیدهٔ دیگری بپردازیم که وجود روزمرهٔ انسان طبیعی را بیش‌تر خنثی و بی‌اثر می‌کند. این پدیدهٔ دیگر مرگ است.

۱۶ . مرگ

مرگ طبیعی، حتی برای فیزیولوژیست‌ها هم چیز مرموزی است. تاکنون به هیچ وجه برای علم زیست‌شناسی روشن نشده که چرا ارگانیسم‌ها سالخورده می‌شوند و نهایتاً می‌میرند. اما در این‌جا، با مرگ به عنوان رخداد طبیعی سروکار نداریم، بلکه با آن به مثابهٔ پدیده‌ای وجودی سروکار خواهیم داشت ــ و افتخار توجه به این نحوهٔ فهم از مرگ در زمان‌های اخیر نصیب هیدگر شد. از این نوع التفات، مدت‌های مدیدی غفلت شده بود.

به عنوان تعریف مقدماتیِ مرگ، می‌توانیم بگوییم که مرگ فقدان وجود است. مرگ پایان حیات انسان به عنوان «موجود ــ آن‌جا» یا «موجود ــ در ــ عالم» است.[1] هیدگر آشکار و دقیق اظهار می‌دارد که تعریف یاد شده، به این پرسش‌ها که «آیا انسان پس از مرگ، وجود دیگری دارد، و نیز آیا عالم دیگری می‌تواند موجود باشد؟» نمی‌پردازد. هیدگر بیان می‌کند که فقط هنگامی که مرگ کاملاً در خصلت هستی‌شناختی خود درک شود، ما مجازیم پرسش کنیم که پس از مرگ، چه جهانی وجود دارد.[2] در آغاز، مسئلهٔ مرگ را به عنوان پدیده‌ای کاملاً مربوط به وجود انسان بررسی می‌کنیم. هیدگر به آن‌چه خود آن را «مابعدالطبیعهٔ مرگ» می‌نامد و

---

1. *S. u. Z.*, p. 237.

2. *S. u. Z.*, p. 262.

این‌که مرگ چرا و چگونه پدید می‌آید و اهمیت آن به عنوان شر و مسائلی از این قبیل، هیچ تعلّق خاطری ندارد. حتی این پرسش‌ها نیز مستلزم فهم هستی‌شناختی از مرگ است و تا زمان واضح کردن این درک، نمی‌توان به آن‌ها پاسخ داد ـ یا حتی آن‌ها را به درستی فهمید.

اما چگونه می‌توانیم امیدوار باشیم که به مفهوم وجودیِ کاملِ مرگ خواهیم رسید؟ مرگ را به مثابهٔ پدیده‌ای طبیعی می‌توان با شیوه‌های متداول علم بررسی کرد، اما به عنوان پدیده‌ای وجودی باید با روش پدیدارشناختی بررسی کرد؛ یعنی تحلیل تجربهٔ انسان از مرگ از آن جهت که بیرون از طبیعت لحاظ می‌شود. در این‌جا به وضوح اشکالی وجود دارد که با هیچ یک از پدیدارهای دیگر وجود، پدید نیامده است. مرگ بنا بر تعریف، فقدان وجود است، لذا هر کسی که مرگ را تجربه می‌کند، ظاهراً امکان ادراک و تحلیل آن را ندارد. او دیگر، به معنایی که ما در این عالم وجود داریم و این وجود را می‌شناسیم، وجود ندارد. بنابراین، او دیگر برای خودش ظهور ندارد و امکان ادراک این را که «مرگ او چه بوده است؟» را نیز ندارد.

آیا از ملاحظهٔ مرگ دیگران می‌توان دربارهٔ مرگ اطلاعاتی به دست آورد؟ ما می‌بینیم که آن‌ها موجود نیستند و به خارج از جهان رفته‌اند. اما مرگ دیگران به عنوان فقدانی تجربه می‌شود که کسانی که باقی می‌مانند متحمل می‌شوند و نه فقدانی که خود آن متوفا متحمل شده است. او دیگر نمی‌تواند با ما ارتباط برقرار کند تا آن فقدان وجود (= مرگ) را توضیح دهد. بنابراین، به نظر می‌رسد که تحقیق در مرگ دیگران، با آن که دربارهٔ مرگ به عنوان پدیده‌ای طبیعی مطالب بسیاری به ما می‌آموزد، هرگز نمی‌تواند مفهوم وجودی مرگ را آشکار سازد. اما در این نتیجهٔ به ظاهر منفی، خصیصه‌ای ایجابی از مرگ مندرج است، بدین معنا که مرگ همیشه از آنِ من است، زیرا آن را به صورت نیابتی نمی‌توان تجربه کرد. بنابراین، مرگ از یکی

از خصیصه‌های اساسی وجود، یعنی «همیشه برای خودم بودن» برخوردار است. هیدگر بیان می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند به جای دیگری بمیرد. او ممکن است زندگیش را برای دیگری بدهد، اما این به هیچ وجه، دیگری را از مرگ خاص خودش نمی‌رهاند. می‌توان گفت مرگ غیر قابل انتقال بوده، فرد را از دیگران جدا و منزوی می‌کند. انسان باید خودش تنها بمیرد.

آیا تمثیلی وجود دارد که بر مرگ پرتو افکند؟ ما مرگ را پایان حیات انسان به مثابهٔ «موجود ـ در ـ عالم» لحاظ می‌کنیم. این پایان، چیزی نیست که به وجود ما افزوده شود، بلکه می‌توان گفت که خودش به وجود انسان تعلّق دارد. در این مورد می‌توان آن را با رسیدن میوه مقایسه کرد. رسیدن میوه چیزی نیست که به نارس بودن میوه اضافه شود، بلکه معنایش این است که «خود میوه در نحوهٔ خاصی از وجود» است. شباهت در آن‌جا به پایان می‌رسد، زیرا در حالی که رسیدن، کمال میوه است، پایان برای انسان، ممکن است زمانی برسد که هنوز انسان به کمال خود دست نیافته یا ممکن است این پایان به تأخیر بیفتد تا زمانی که او شکسته و فرسوده شود، در حالی که از زمان کمالش مدت‌ها گذشته باشد. اما در این‌جا مجدداً یک نتیجهٔ ایجابی آشکار می‌شود. مرگ، گرچه به طریق منحصر به فرد، به نحوه‌های ممکنِ وجودِ من تعلّق دارد، زیرا آن عبارت است از امکان عدم وجود. این امکانی است که از قبل در وجود حاضر است، بنابراین، این‌جا مجدداً از خصیصه‌های اساسی وجود بهره‌مند است و به عنوان امکانی موجود برای من آشکار بوده و می‌توان آن را تحلیل کرد. اگر هر دو نتیجه را ترکیب کنیم به نظر می‌رسد که مرگ به مثابهٔ امکانِ غیر قابل انتقال و حاضر من از این‌که دیگر در جهان نباشم ظاهر می‌شود.

هیدگر این فهم اولیه از مرگ را، با ارجاع به تفسیر خود از وجود انسان به عنوان پروا به مثابهٔ پدیده‌ای وجودی توضیح داده است. به یاد می‌آوریم که پروا

دارای سه ساختار بود: امکان، مجعولیت و سقوط. مرگ به امکان انسان تعلّق دارد. در حقیقت، مرگ شخصی‌ترین و باطنی‌ترین امکان انسان است که همواره از آنِ اوست. در این‌جا باید ذکر کنیم که سارتر در این نکته با هیدگر مخالفت می‌ورزد. به نظر سارتر، مرگ یک امکان نیست، بلکه ابطال[۱] امکان است. با این حال، این مطلب با این سخن تناقض‌آمیز هیدگر که مرگ «امکان محالیّت وجود»[۲] است، چندان تفاوت ندارد. وانگهی، منظور هیدگر از امکان[۳]، صرفاً امکانی[۴] که می‌تواند برای من واقع شود، نیست، بلکه منظور او، امکان حقیقی وجود است که انسان می‌تواند به شیوه‌ای خاص آن را برای خود انتخاب کند. مرگ همواره به مثابهٔ امکان مخصوص خود من، با من مواجه می‌شود.

این امکان مرگ، اتفاقی یا عارضی نیست، بلکه به مجعولیت انسان تعلّق دارد. انسان به عنوان دارای وجود، همواره از قبل، در امکانِ مرگ افکنده شده و وجود او «وجود ـ مشرف به ـ مرگ» است. چه دائماً از آن آگاه باشد چه نباشد. بنابراین، از طرفی، این امکان، یقینی است ـ بدین معنا که این امکانی است که در مورد آن کاملاً یقین داریم که به فعلیت خواهد رسید و از طرف دیگر، در عین حال، همیشه غیرقطعی است، زیرا به عنوان امکان، از قبل حاضر است. من از قبل در آن افکنده شده‌ام، و هرگز نمی‌دانیم که چه موقع به فعلیت خواهد رسید. «انسان همیشه برای مردن، به اندازهٔ کافی پیر است».

سقوط به گریز از مرگ مربوط است. انسان در وجود غیر حقیقیِ روزمرهٔ خویش از اندیشهٔ مرگ اجتناب می‌ورزد و اهمیت واقعی مرگ را از خویشتن پنهان

---

1. concellation
2. the possibility of the impossibility of existence
3. Possibility
4. contingency

می‌کند. ما همه با نشانه‌های این گریز از مرگ آشنا هستیم. برخی از مردم از گورستان‌ها وحشت دارند، حتی برخی از رفتن به بیمارستان برای عیادت دوستانشان می‌ترسند و از کاربرد لفظ مرگ اجتناب کرده، به جای آن از الفاظی چون «درگذشتن» و «در آسایش ابدی به سر بردن» و جز این‌ها استفاده می‌کنند. از آن‌جا که انسانِ سقوط کرده به دنیا تعلّق خاطر دارد و زندگی خود را بر آن بنا می‌نهد، از دنیا بیرون رفتن، برای او به معنای نابودی وجود اوست، و او نمی‌خواهد دربارهٔ آن بیندیشد. تا این اندازه قابل ادراک است که «مردم می‌میرند»، اما در این شیوه، مرگ، شخصیت زدوده است. به شیوهٔ غیر شخصی سخن گفتن، در واقع، پنهان کردن این واقعیت است که من می‌میرم و این‌که مرگ من به عنوان یک امکان حاضر برای من ظهور دارد. مرگ، در گفت‌وگوی روزمره از آن، به پدیده‌ای طبیعی، کاهش یافته و کلیت پیدا می‌کند، بنابراین، گزندگی خویش را از دست می‌دهد و اهمیتش برای وجود من از بین می‌رود. همان‌طور که هیدگر می‌گوید، مرگ این‌گونه است که خصوصیت گریز از ذهن را داراست و همان‌گونه که می‌بینیم به آن‌چه در این جهان، بدون واسطه دریافت می‌شود، تعلّق دارد.

آشکار است که برای شرح تفکّر *کتاب مقدّس* دربارهٔ مرگ، پدیدهٔ وجودی مرگ مهم است، نه پدیدهٔ طبیعی آن. مرگ از حیث اهمیت و معنای آن برای وجود انسان و نیز در مورد امکان‌ها و طرح‌هایی که بر روی آن «سایهٔ مرگ» افتاده است، درک می‌شود. مرگ تنها اتفاقی قابل مشاهده نیست، بلکه مشکل وجود انسان است. در کتاب زبور داوود، یک مواجههٔ واضح میان حقایق زندگی و مرگ وجود دارد[1] و این مواجهه با انسان‌هایی صورت می‌گیرد که همانند هیدگر در روزگار ما، به جهان پس از مرگ، هیچ اطمینانی ندارند. انسان دعوت شده تا به

1. Oesterley, *The Psalms*, Vol. II, p. 407.

نابودی و خاک، که از آن به وجود آمده است، باز گردد و به نظر می‌رسد که چنین چیزی وجود او را بی‌معنا می‌کند. انسان هنوز شکفته نشده، چیده می‌شود و پژمرده می‌گردد. او ممکن است هفتاد یا هشتاد سال زندگی کند. با این همه، بهترین روزهای او، روزهای رنج و زحمت و اندوه است و پایان اجتناب‌ناپذیر به طور ناگهانی فرا می‌رسد.[1] [حضرت] داوود این افکار را به وجود خویش مرتبط می‌سازد. چنین مفهومی از مرگ، مفهومی وجودی است، و این ممکن است به شکلی کاملاً منصفانه به عنوان مفهومِ امکانِ همیشه حاضر و غیر قابل انتقالِ یقینی من تحلیل شود. ما در می‌یابیم که در **کتاب مقدّس**، همانند این مواجههٔ واضح نسبت به معنا و اهمیت وجودی مرگ، به طرف دیگر این تصویر نیز توجه شده است ـ یعنی همان گریز انسانِ سقوط کرده از مرگ و اجتناب او از مرگ در درک وجود خویش. بهترین مثال این نکته، داستان پروردگار ما دربارهٔ انسان ثروتمندی است که می‌خواست انباری بزرگ و وسیع برای ذخیره کردن دارایی‌های رو به افزایش خود بسازد تا برای سال‌های متمادی با آسایش زندگی کند،[2] ولی قبل از این‌که بتواند طرح‌هایش را انجام دهد، مرگ به سراغ او آمد. او در حالی که در تعلّقات به دنیا فرو رفته بود، همهٔ امکان‌های خویش را با دیدی دنیایی درک می‌کرد و نزدیک‌ترین و اساسی‌ترین امکان خود را که همان مرگ خویش باشد، نادیده می‌انگاشت. مرگ را علی‌رغم اهمیتش، می‌توان نادیده انگاشت، زیرا انسان

---

۱. مزامیر داوود، مزمور ۹۰، آیهٔ ۳: «انسان را به غبار بر می‌گردانی و می‌گویی: ای بنی‌آدم رجوع نمایید». و در مزمور ۹۰، آیهٔ ۶ آمده است: «بامدادان می‌شکفد و می‌روید، شامگاهان بریده و پژمرده می‌شود». و نیز در آیهٔ ۱۰ همین مزمور آمده است: «ایام عمر ما هفتاد سال است و اگر از بنیهٔ هشتاد سال باشد، لیکن فخر آن‌ها محنت و بطالت است، زیرا به زودی تمام شده پرواز می‌کنیم».

۲. انجیل لوقا، باب ۱۲، آیهٔ ۱۹: «و نفس خود را خواهم گفت که‌ای جان اموال فراوان اندوخته شده به جهت سال داری، الحال بیارام و به اکل و شرب و شادی بپرداز».

می‌خواهد که آن را نادیده بگیرد. مرگ، غیر شخصی شده، عینیت می‌یابد و راز و تهدید حتمی آن، از آن گرفته می‌شود و فقط به حادثه‌ای طبیعی در جهان آشنای حوادث تبدیل می‌شود. بدین گونه خصوصیت گریز از ذهن را که متعلّق به درک روزمره از جهان است، به دست می‌آورد، هم‌چنین این خصوصیت بـه عـنوان پوششی برای پنهان کردن عداوت آن‌چه در جهان است، به کار می‌رود.

این تعلیم **کتاب مقدّس** دربارهٔ مرگ، با جایگاه رفیع آن در تفکّر هیدگر، تطابق ندارد، و آن نوع شیفتگی و اهتمامی را که هیدگر برای مرگ دنبال می‌کند، تشـویق نمی‌کند. اما هیدگر و تعالیم **کتاب مقدّس**، در این مسئله با هم تـوافـق دارنـد کـه منصفانه با مرگ به عنوان موضوعی مواجه شوند که با وجود فردی من سروکار دارد، هم‌چنین از نظرگاه آن‌ها تمایل انسان برای پنهان کردن امکان همیشه حاضر مرگ از خویشتن، محکوم و مردود است. این درک سنّتیِ مسیحی از مرگ، از قبل در الهیات **عهد جدید** دربارهٔ مرگ مفروض بوده است، اما در این‌جا مشکل اساسی رابطهٔ میان مرگ و گناه است. البته رابطهٔ میان این دو از قبل در **عهد عتیق** آشکار بوده که در آن مرگ، جزای گناه لحاظ شده است.[1] پولس رسول نیز دربارهٔ مرگ همین گونه می‌اندیشید. گناهکاران «در حکم الهی، سزاوار مرگند. مرگ جزای گناه است».[2] اما سیر فکریِ دیگری در پولس رسول وجود دارد که در آن، مرگ بـه مثابهٔ نتیجهٔ ضروریِ گناه ارائه می‌شود. این صرفاً مجازاتی قانونی، یعنی چیزی که از خارج بر گناه افزوده شده باشد، نیست. مرگ به مثابهٔ میوهٔ خاص زندگی مبتنی بر جسم درک شده که ضرورتاً از گناه و با گناه بر می‌خیزد. بنابراین، پولس رسول بیان می‌کند که: «آن‌چه آدمی بکارد، همان را درو خواهد کرد، زیرا هر کـه بـرای

---

۱. سفر پیدایش، باب ۳، آیهٔ ۱۹.

۲. «زیرا هر چند انصاف خدا را می‌دانند که کنندگان چنین کارها مستوجب موت هستند». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۳۲ و باب ۶، آیهٔ ۲۳)

جسم خود بکارد، از جسمْ فساد را درو خواهد کرد و هر که برای روحْ بکارد، از روح حیات جاودانی درو خواهد کرد».[۱] بولتمان اذعان می‌دارد که این دو سیر تفکّر ـ یعنی مرگْ به مثابهٔ مجازات گناه، و مرگ به مثابهٔ نتیجهٔ ذاتی گناه ـ در تعالیم پولس رسول آشتی داده نشده‌اند[۲] اما می‌توان بحث کرد که دومی چیزی جز تفسیر اولی نیست. در مورد این اعتقاد سنّتی بینشی عمیق‌تر وجود دارد که مرگ جزای گناه است. بر اساس این دیدگاه، مرگ از قبل به مثابهٔ مجازات با خود گناه وجود دارد. مجازات در گناه مندرج است و چیزی نیست که از خارج افزوده شده باشد. بنابراین، دانته در توصیف خود از جهنم، مجازات خاص هر گناه را تنها به عنوان انحلال و فروپاشی شخصیتی تفسیر می‌کند، انحلالی که از خود گناه نشأت می‌گیرد.[۳]

اما، چه هر دو سیر تفکّر با هم سازگار باشند چه نباشند، واضح به نظر می‌رسد که پولس رسول برای تفکّر دومی اهمیت بیش‌تری قائل بود؛ چون مرگ محصول گناه است، نتیجه می‌شود که به یک معنا مرگ از قبل وجود داشته است. پولس رسول دربارهٔ گناه چنین می‌گوید: گناه نه تنها او را فریب داده، بلکه از قبل او را کشته است.[۴] و در این نکته ما می‌توانیم حوزهٔ بحث را گسترش دهیم تا در **عهد جدید** نوشته‌های غیر پولس رسول را هم شامل شود، زیرا به نظر می‌رسد که درک مرگ به عنوان نتیجهٔ گناه تقریباً در تمام محدودهٔ تفکّر **عهد جدید** تفصیل یافته است. در اولین رساله از رساله‌های یوحنا می‌یابیم که «هر که برادر خود را محبت نمی‌نماید، در موت ساکن است»[۵]، در حالی که در رساله به افسوسیان (که

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۶، آیهٔ ۸. و رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۵.
2. *Th. des NT*, p. 244.
۳. مقایسه کنید با منبع زیر: *Inferno*, cantos V, XX III.
۴. «زیرا گناه از حکم فرصت یافت مرا فریب داد و به آن مرا کشت». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۱)
۵. رسالهٔ اول یوحنا، باب ۳، آیهٔ ۱۴.

بولتمان به عنوان رسالهٔ پولس رسول آن را نمی‌پذیرد) ما واضح‌ترین صورت‌بندی را می‌یابیم که: «شما را که در خطایا و در گناهان مرده بودید، زنده گردانید».[۱]

بنابراین، این تصویر از رابطهٔ نزدیک میان گناه و مرگ، برای درک تفکّر **عهد جدید** واجد اهمیت چشم‌گیری است، گرچه تصویری به غایت مشکل است. آیا این چیزی بیش از یک سخن مجازی است؟ ما می‌توانیم بفهمیم که منظور از این سخن که گناه‌کار به لحاظ روحی مرده است، چیست ـ این یک تشبیه و مسلّماً تشبیهی بسیار مبهم است، اما وضعیتی را به ذهن عرضه می‌کند که انسان‌ها ممکن است در آن سقوط کنند. حال، چنین تشبیهی را کنار می‌گذاریم و می‌پرسیم که آیا ممکن است ارتباط حقیقی میان گناه و مرگ را نشان داد که با آن بتوان مرگ را به گونه‌ای به عنوان نتیجه و مجازات گناه دانست و در پرتو آن، بتوان مرگ را به نحوی حاضر و موجود در وجود انسان سقوط کرده درک کرد؟ البته می‌توانیم بفهمیم که در موارد خاصی، ممکن است ارتباطی میان گناه و مرگ وجود داشته باشد؛ مثلاً شراب‌خواری بیش از اندازه می‌تواند به مرگ منتهی شود، لیکن این ارتباط طبیعی و در واقع، ارتباط علّی است، در حالی که ما ارتباطی وجودی را جست‌وجو می‌کنیم. به مرگ به عنوان پدیده‌ای طبیعی نمی‌پردازیم، بلکه با مرگ در معنایی که برای وجود دارد، سروکار داریم. در هر حال، چیزی وسیع‌تر از چنین مواردی، هم‌چون مرگ در اثر شراب‌خواری، در تفکّر **عهد جدید** دربارهٔ رابطهٔ بین گناه و مرگ موجود است و همین رابطهٔ وسیع‌تر است که ما باید به دنبال توصیف آن باشیم.

ما بحث را مجدداً در جهت تحلیل وجودی می‌بریم که بولتمان را قادر ساخت تا

---

۱. نامهٔ پولس رسول به افسوسیان، باب ۲، آیهٔ ۱.

در مقیاس قابل ملاحظه‌ای روابط متقابل میان مفاهیم متعدّد انسان‌شناختیِ **عهد جدید** را نشان دهد. نشان دادیم که زندگی سقوط کرده، انتشار خود (= من) در کثرت تعلّقات دنیایی است. این سقوط، دور افتادن انسان از وجود حقیقی خویش و در نتیجه، فقدان وجود اوست. به تعبیر بولتمان، «انسان تحت گناه فروخته شده،[۱] خویشتن را گم کرده و دیگر با خودش یکی نیست».[۲] این جنبه از گناه که در این‌جا مطرح شد، فقدان وجود است. اما مرگ، به عنوان پدیده‌ای وجودی به عنوان فقدان وجود هم تعریف شده است. بنابراین، این‌که در زندگی گناه‌آلود، مرگ از قبل به عنوان نتیجهٔ گناه یا ملازم گناه، موجود است، صرف تشبیه نیست، زیرا هم گناه و هم مرگ به نحو هستی‌شناختی، خصیصهٔ از دست دادن وجود را دارند. انسان در «خطایا» یا «گناهان» خود از قبل، از آن حیث که متحمل فقدان وجود شده است، در حالت مرگ قرار دارد.

با مرگ فیزیکی، فقدان وجود انسان بدان گونه که در این جهان می‌دانیم و می‌شناسیم، کامل می‌شود. جسم دیگر به «دازاین» دارای وجود تعلّق ندارد و به شیئی صرف تبدیل شده است ـ یعنی ابتدا هنوز چیزی ارگانیک بوده، ولی به مرور زمان به خاکی غیر قابل شناسایی تبدیل می‌شود و چیزی برای آن باقی نمانده که نشان دهد قبلاً وجود داشته و جدای از طبیعت بی‌روحی که اکنون جزئی از آن است، قرار داشته است. به گفتهٔ هیدگر، مرگ به ما پدیده‌ای قابل ملاحظه از وجود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را انتقال از نحوهٔ وجود انسان به نحوهٔ وجود اشیا، تعریف کرد. پایان موجود شبه «دازاین» آغاز موجود شبه شیء است.[۳] اما آن

---

۱. برگرفته از رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۴: «من جسمانی و زیر گناه فروخته شده هستم».

2. *Th, des, NT*, p. 244.

3. *S. u. Z.*, p. 238.

انتقال قابل ملاحظه از وجود انسان به وجود شیء را می‌توان بـه مـعنایی، بـایان زندگی گناه‌آلود دانست. انسان در وجود سقوط یافتهٔ خویش، خـود را بـه دنـیا تسلیم کرده و وجودش را با آن یکی می‌کند و امکانات خودش را بر مبنای آن فرا می‌افکند. او خودش را به عنوان شیئی در میان اشیا، متعلّق به دنیا می‌یابد، اما در واقع، مرگ او را بخشی از جهان کرده، آن‌گاه گرایش به گناه را به پایان می‌رساند. بحث بیان شده در این‌جا، کامل‌تر و آشکـارتر از بحث بـولتمان است، امـا ایـن‌که استدلال بولتمان صرفاً گسترش موضع اوست، این را مـی‌توان در بحث او از ایـن تعلیم **عهد جدید** یافت که مرگ از قبل در وجود گناه‌آلود حـاضر است. او بحث دیگری در این مورد دارد که چون تلاش حقیقی انســان در جــهت زنـدگی است، «بنابراین نتیجه، می‌شود در تلاشی بسیار کـاذب، راهِ مـنتهی بـه مـرگ را دنـبال می‌کند».[1]

البته این یک واقعیت است که فرد مسیحی هم درست مانند کسی که زندگیش مبتنی بر جسم است، تابع مرگ طبیعی است. اما فرد مسیحی احتمالاً از تلاشی غلط به تلاش درست هدایت شده است. به عبارت یوحنا، او «از مرگ، گـذشته و بـه زندگی رسیده است».[2] آیا به نظر نمی‌رسد که این بحث، در مقابل بحث **عهد جدید** در مورد ارتباط میان گناه و مرگ است؟ اگر این درست باشد، آیا مسیحیان از مرگ مستثنا نیستند؟ ظاهراً در این پرسش مفهوم طبیعی مرگ با مفهوم وجودی آن خلط شده است. تردیدی نیست که در دوران **عهد جـدید** مسیحیانی وجـود داشتند که معتقد بـودند «ذایـقهٔ مـرگ» را نمـی‌چشند، بـدین مـعنا کـه از مـرگ طبیعی مستثنا هستند، و زمانی هم احتمالاً پولس رسول خودش جزء این افراد بوده

1. *Th. des NT*, p. 242.

۲. ما می‌دانیم از موت گذشته داخل حیات گشته‌ایم» (انجیل یوحنا، باب ۵، آیهٔ ۲۴)، و نیز ر.ک: رسالهٔ اول یوحنا، باب ۳، آیهٔ ۱۴.

است.[۱] اما آیا یأس آن‌ها از این آرزو، اعتقاد آن‌ها را به ارتباط میان گناه و مرگ ابطال کرد؟ به این پرسش می‌توان دو پاسخ داد: پاسخ اول این است که فرد مسیحی تا در دنیاست هرگز از سهمی که از گناهان برده است، رهایی نمی‌یابد؛ زیرا همان‌گونه که ملاحظه کردیم، دنیا وارد مجعولیت وجود می‌شود تا امکانات انسان را محدود کند. حتی اگر فرد مسیحی، دیگر متعلّق به دنیا نباشد، نمی‌تواند از گناه و مرگ که از خصوصیات این دنیاست، بگریزد؛ برای مثال، او نمی‌تواند خود را از جنگ کنار بکشد. پاسخ دوم این است که هر چند فرد مسیحی از مرگ مستثنا نیست، از غلبهٔ مرگ بر خویش اطمینان دارد، دقیقاً به دلیل این‌که او به واسطهٔ ایمانش به مسیح، وجودی راکه تحت گناه از دست داده است، دوباره کسب می‌کند. درست همان‌طور که مرگ از قبل در زندگی گناه‌آلود وجود دارد، زندگی جاودانی نیز از قبل در تجربهٔ ایمان موجود است. اما این پاسخ دوم را فقط در بخش بعدی، که خصایص یک وجود حقیق را شرح داده و منظور از ایمان را فهمیده باشیم می‌توان به خوبی تبیین کرد.

نحوهٔ سخنان پولس رسول دربارهٔ زندگی مسیحی به عنوان مرگ، گاهی در یکی از جنبه‌های آن بسیار تناقض‌آمیز[۲] است ـ مسیحی در گناه مرده است.[۳] معنای این سخن به اندازهٔ کافی روشن است. فرد مسیحی از زندگی مبتنی بر جسم جدا شده، وجود گناه‌آلود خود را از دست داده بنابراین، در گناه مرده است.

---

۱. «و بدیشان گفت هر آینه به شما می‌گویم بعضی از ایستادگان در این‌جا می‌باشند که تا ملکوت خدا را که به قوت می‌آید نبینند ذائقه موت را نخواهند چشید» انجیل مرقس، باب ۹ آیهٔ ۱؛ و نیز در رسالهٔ اول پولس رسول به سالونیکیان، باب ۴، آیهٔ ۱۵ آمده است: «این را به شما از الهیات خدا می‌گوییم که ما زنده و تا آمدن خداوند باقی باشیم به خوابیدگان سبقت نخواهیم جست».

2. Paradoxical

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۲.

تناقض از این حقیقت بر می‌خیزد که آن‌چه فرد مسیحی از دست داده، خـودش یک فقدان بوده، هم چنین آن چیزی که او به سوی آن مرده، خود مرگ بوده است. این کاربرد در این‌جا به نظر می‌رسد که بسیار مغشوش و آشفته است، اما از طرف دیگر، همان‌طور که خواهیم دید، این تفکّر با تفکّر پولس رسول دربـارهٔ اهمـیت مرگ مسیح پیوستگی و ارتباط دارد. در هر صورت، این برای تـفسیر گسـتردهٔ درک **عهد جدید** از مرگ، تفاوتی ندارد.

۱۷ . جست‌وجو برای معنا

با این بحث از مرگ، به انتهای تحلیل وجود غیر حقیق، یـعنی زنـدگی انسـان طبیعی می‌رسیم. این نحوه‌ای از وجود است که متوجه دنیاست، عدم درک و فریفتن وجود است و نیز وجودی غیر انسانی و هبوط کرده است. یا به‌طور خـلاصه‌تر، معنای این وجود را می‌توان به مثابهٔ زندگی واجد پروا توصیف کرد که بـا مـرگ خاتمه می‌یابد. مسیحیت و اگزیستانسیالیسم با هم توافق دارند که چنین حـیاتی بی‌معنا و بی‌ارزش ـ یعنی وجودی است غیر حقیقی و بدتر از آن، گناه و عداوت در مقابل خداست. هر ارزشی که برای این نحوهٔ وجود ادعا شود، بر پایهٔ توهم استوار است و از آن رضایت خاطر و غرور کامیابی ناشی می‌شود. این توهم عبارت است از این که انسان مالک سرنوشت و دنیای خویش است. گاهی حالت هیبت، این را بر انسان ظاهر می‌سازد که او در این دنیا در موطن مألوف خویش قرار نـدارد و این‌که او مالک وجود خودش نیست. اما انسان از این ظهور می‌گریزد و به توهمات فریب دهندهٔ جمع ـ یعنی پندار سازمان یافته ـ روی می‌آورد. با این حال، مرگْ تمام توهمات را نهایتاً از بین می‌برد. حیاتی که بر اساس امور دنیوی و فناپذیر بنا نهاده شده، به عدم منتهی می‌شود.

مسیحیت و اگزیستانسیالیسم، هم‌چنین بر این مسئله تـوافـق دارنـد کـه در

وجودی که توصیف شده، انسان خودش را گم کرده و به گونه‌ای وجود حقیق خویش را از دست داده است. بنابراین، باید برای آن وجود هبوط کرده، بدیل یا جانشینی وجود داشته باشد ـ یعنی انسان روحانی در مقابل انسان جسمانی، و حقیق بودن در مقابل حقیق نبودن قرار گرفته است، و این دلالت دارد بر این‌که انسان محتاج نوشدن و تحوّل [1] است. تمام وجود او باید در جهتی جدید تغییر یابد. اما وقتی ما آن جهت جدید را جست‌وجو می‌کنیم، در می‌یابیم که هیدگر و **عهد جدید** پاسخ‌های کاملاً متفاوتی ارائه می‌دهند.

ابتدا ببینیم که هیدگر چگونه ما را به وجود حقیق می‌رساند. سر نخ تفکّر او، خود مرگ است. انسان به جای گریز از مرگ، باید با آن رو در رو شود، بالاتر از این، او باید مرگ را بپذیرد و به مثابهٔ امکان بارز قبلی خویش، آن را انتخاب کند. او باید در انتظار (Vorlaufen) مرگ خویش زندگی کند.[2] گفته می‌شود که در انتظار مرگ بودن، نه به معنای اقدام به خودکشی است و نه به معنای در اندیشهٔ مرگ فرو رفتن، بلکه معنایش این است که مرگ را عامل وحدت بخش در وجود خود به حساب آوریم و تمام امکانات خویش را به این امکان واحد و اساسی مربوط سازیم. به تعبیر دیگر، عدم وجود خود را باید دید و پذیرفت. مسلّماً چنین پذیرشی ما را از تعلّق و دل‌بستگی به جهان و از جبر عامه رها می‌سازد و از دنبال کردن امور زمینی و فناپذیر جدا می‌کند. این پذیرش ما را از توهمات مرد ثروت‌مندی که آسایش آینده را به صورت رؤیا می‌دید، و نیز از توهمات انسانی که خانه‌اش را به روی شن بنا می‌کرد، آزاد می‌کند. اما آن، فقط وجود دنیایی را بی‌اعتبار می‌کند، بدین دلیل که در عین حال، تمام هستی را بی‌ارزش می‌سازد. تنها با جایگزین کردن یأس آگاهانه به جای آن است که ما از توهم رهایی می‌یابیم. خود بودن، آزاد شدن

---

1. conversion
2. *S. u. Z.*, p. 266.

از اغواهای دنیا و رهایی از توهمات جمع ممکن است بسیار خوب به نظر آید ـ اما خود بودن، حتی خود حقیق خویش بودن، هیچ بودن است. برونر قطعاً در سخن گفتن دربارهٔ تلاش هیدگر برای یافتن معنایی برای زندگی، درست می‌گوید و در این سخنانش نیز محق است که موضوعات متنوع مبتنی بر تفکّر هیدگر، مانند موضوعات اندیشهٔ سارتر، فلسفهٔ یأس را به ما ارائه می‌دهند؛ یعنی همان فلسفه‌ای که کم و بیش در گریزهای مستمر مشکل معنا، پنهان است.[۱]

در واقع، بدین گونه، با بی‌اعتبار کردن اساسی ارزش‌ها، مشکل می‌توان فهمید که چرا واژهٔ «حقیق»، به جای این‌که بر وجود روزمرهٔ انسانِ سقوط کردهٔ طبیعی اطلاق شود، باید برای شق دیگر مورد نظر هیدگر نگه داشته شود. (زیرا مفهوم حقیق بودن، متضمن نوعی حکم ارزشی است). آری، هیدگر مدعی است که از توهم رهاست، اما انسان طبیعی ممکن است پاسخ دهد که توهم یک مکانیسم دفاعیِ مفید برای قابل تحمل کردن وجود است. وقتی می‌گوییم وجود غیر حقیق را می‌توان به عنوان یک توهم دارای ارزش دانست، همین معنا مورد نظر ماست. اگر هر وجودی در نهایت، به عدم منجر می‌شود، آن‌گاه برای انتخاب میان یک نحوهٔ وجود و نحوهٔ دیگر آن، چه چیزی وجود دارد؟ بگذار آن‌هایی که می‌خواهند، یأس و تسلیم حماسی را انتخاب کنند؛ و این ممکن است اقلیتی از فلاسفهٔ اگزیستانسیالیسم را خشنود سازد. اما آن‌هایی که ذوق این گونه مسائل را ندارند، ترجیح می‌دهند بخورند، بنوشند و خوش باشند و ظهور هیبت را تا آخرین لحظهٔ ممکن بر خود ببندند، و عدم خویش را تا لحظهٔ مرگ تصدیق نکنند. زندگی را با این توهم که آن‌ها در این دنیا در موطن مألوف خویشند، تأیید کنند.

البته دیدگاه مسیحی دربارهٔ بدیل وجود غیر حقیق انسان طبیعی کاملاً با

---

1. *Christianity & Civilization*, Nisbet, I, p. 73.

دیدگاه هیدگر تفاوت دارد. نقطهٔ افتراق این دو نحـوه، ابتدا در بحث مفهوم هـیبت، ظاهر شد. برای هیدگر، هیبت، انسان را به مثابهٔ موجودی افکنده در دنیا ظـاهر می‌سازد، دنیایی که او در آن در وطن مألوف خویش نیست. در تفسیر مسیحی، هیبت از این هم فراتر می‌رود ـ بدین معنا که هم‌چنین انسان را در جست‌وجوی بنیاد هستی خویش قرار می‌دهد، یعنی او را به خدا می‌رساند. وانگهی، فرد مسیحی اعتقاد دارد که انسان در جست‌وجویش با خدا ملاقات می‌کند، و خدا خودش را در عیسی مسیح ظاهر می‌سازد و از طریق مسیح برای انسـان امکـان وجـودی آشکار می‌شود که در آن، نه تنها او از توهمات وجود دنیایی رهایی می‌یابد، بلکه خود مرگ نیز «در ظفر بلعیده شده است».[1] بنابراین، در دیدگاه مسیحی، خصیصهٔ امید هست، در حـالی کـه دیـدگاه اگـزیستانسیالیسم الحـادی بـه یأس مـنتهی می‌شود.

بنابراین، آیا این مطلب بدین معناست که از این جا به بعد، فلسفهٔ وجود، چیز دیگری برای ارائه به الهیات در تبیین مشکلاتش ندارد؟ وقتی مـا تحـلیل وجـود کاذب را که به مرگ منتهی می‌شود، تکمیل کنیم و به الهیات حیات ایمان وارد شویم، آیا تأثیر فلسفهٔ هیدگر بر تفکّر بولتمان را پایان یافته می‌یابیم؟ حتی سرسخت‌ترین منتقدان بولتمان نیز احتمالاً مایلند بپذیرند که در استفادهٔ او از فلسفهٔ وجـود بـرای تفسیر درک **عهد جدید** از انسانِ بدون ایمان، ارزشی وجود داشته است و خوانندهٔ بی‌تعصب می‌تواند از این هم فراتر رود و بگوید که بولتمان به شکرانهٔ کاربرد مفاهیم اتخاذ شده از فلسفهٔ وجود، دیدگاهی بسیار واضح از مفهوم **عهد جـدید** دربـارهٔ انسانِ سقوط کرده، ارائه می‌دهد که هم برای انسان امروزی قابل فـهم و مـعقول است و هم به مقصود حقیقی خود نویسندگان **عهد جدید** وفادار است. کنار گذاشتن

---

۱. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیهٔ ۵۴.

اثر بولتمان به عنوان اثری مخرب، آن‌گونه که برخی تمایل دارند چنین کنند، صرفاً ارج نهادن به سهم بسیار مثبتی است که او در توصیف الهیات مسیحی از انسان داشته است. اما اگزیستانسیالیسم و مفاهیمش را چگونه می‌توان برای تفسیر تعالیم **عهد جدید** دربارهٔ زندگی مسیحی به کار برد؟ با ملاحظهٔ این‌که چگونه هیدگر وجود حقیق را درک می‌کند، مطمئناً اگر بخواهیم تأثیر اگزیستانسیالیسم را تا این قسمت از الهیات **عهد جدید** گسترش دهیم، در واقع، چیزی کاملاً نامتجانس با تعالیم مسیحی و در نتیجه، گمراه کننده، ارائه داده‌ایم.

اما این مسئله به آسانیِ مسئلهٔ قبل، قابل حل نیست، در حالی که مسئلهٔ وجود انسان را در ذهن داریم، باز هم به **عهد جدید** نزدیک می‌شویم. با این که تحلیل قبلی عمدتاً در جهت نحوهٔ غیر حقیق وجود بوده است، باید ساختار اساسی هستی‌شناختی انسان نیز در آن بررسی شود، ساختاری که پیش از حقیق بودن و غیر حقیق بودن قرار دارد و انسان را قادر می‌سازد که یکی از این دو باشد؛ برای مثال، خود مفهوم وجود و نیز مفاهیمی مانند درک، ظهور، حالت هیجانی و جز این‌ها به هستی‌شناسی بنیادی تعلّق دارند. در اصطلاح **عهد جدید**، مفاهیم «جسم»، «عقل» و «نفس» مفاهیمی هستی‌شناختی‌اند. انسان دارای ساختار هستی‌شناختیِ صوریِ واحدی است [= تغییری نمی‌کند]، چه مسیحی باشد و چه غیر مسیحی و چه وجودش حقیق باشد یا غیر حقیق. این همان چیزی است که به خاطر آن می‌توان گفت که او انسان است.

ممکن است این گفته خطرناک به نظر آید و از بعضی جهات می‌توان آن را زیر سؤال برد. آیا خود پولس رسول نمی‌گوید که «اگر کسی در مسیح باشد، مخلوق تازه‌ای است»[1]؟ معنای دقیق این سخن چیست؟ آیا منظور این است که تمام

---

۱. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۵، آیهٔ ۱۷.

ساختار وجود قبلی انسان از بین رفته و این‌که او تازه و متفاوت به وجـود آمـده است؟ در این مورد ما نمی‌توانیم از تغییر دین سخن بگوییم. در این‌جا مـا تـغییر حقیقی نداریم، بلکه نوعی جایگزینی است، جایگزینی انسـانی کـاملاً مـتفاوت و جدید با وسایل غیر قابل درک و مرموز، بـه جـای انسـان قـبل است. سـولس طرسوسی[1] و پولس رسول کاملاً دو شخص متفاوت خواهند بـود. آری، بـدون تردید، آن‌ها دو شخص متفاوت بودند، ولی بدون شک، به نظر می‌رسد که به یک معنای دیگر و مهم‌تری آن‌ها یک شخص بودند ـ یعنی وجود پولس رسول همواره به گونه‌ای از آنِ او بوده است. تغییر، تغییری وابسته به موجود بوده است ـ یـعنی جهت دادن اساسی مجدّد شخصیتی که هنوز همـان ساختار هستی‌شناختی بنیادی خود را حفظ کرده است. اما جهت دادن اساسی مجدّد شخصیت به چه معنا است؟ بولتمان آن را فهم جدید از خود (= من) نامیده است و ما از آن‌چه دربارهٔ مـفهوم وجودی فهم آموخته‌ایم، آن را بدین معنا لحاظ می‌کنیم: قرار دادن خود (= من) در امکانات جدید. اما امکانات جدید از کجا مـی‌آیند؟ آیـا آن‌هـا از قـبل وجـود دارند؟

این واقعاً پرسش مشکلی است و ما باید در مورد پاسخی که به آن مـی‌دهیم، دقت کنیم. اگر به نحو موجودشناختی سخن بگوییم، جواب «منفی» است. انسـانِ سقوط کرده، امکان وجودی تحصیل یا باز تحصیل وجود حقیقی خویش را از دست داده است. آن امکان به لطف الهی در عیسی مسیح به انسان اعطا شده است. اما اگر به نحو هستی‌شناختی سخن بگوییم، پاسخ باید «مثبت» باشد. موهبت الهی فقط تا زمانی ممکن است که انسان بتواند لیاقت آن را داشته باشد؛ یعنی بتواند به گونه‌ای آن موهبت را از آنِ خود کند. بنابراین، آن موهبت باید در افـق امکـان وجـودی

---

1. Saul of Tarsus (نام اصلی پولس رسول)

انسان قرار بگیرد. در غیر این صورت، ما دربارهٔ موجودی که وجود دارد، گفت‌وگو نمی‌کنیم، بلکه از شیئ صرف سخن می‌گوییم که ممکن است به آن خصوصیاتی افزود یا از آن کاست، درست همان‌گونه که یک ماشین ممکن است به رنگ آبی یا قرمز، رنگ‌آمیزی شود. اما اگر ساختار هستی‌شناختی انسان، در جریان نوکیشی ثابت بماند، آن‌گاه مفاهیم هستی‌شناختی‌ای که قبلاً طراحی شده‌اند، جایگاه خاص خود را در تفسیر الهیات **عهد جدید** از زندگی مسیحی حفظ می‌کنند.

وانگهی، هرچند محتوای تلقی هیدگر از وجود حقیقی کاملاً با تلقی‌ای که در درک ما از زندگی مسیحی وجود دارد متفاوت است، می‌توان اثبات کرد که قرابت‌های ساختاری صوری خاصی وجود دارد. وجدان، حکم (تصمیم)، وحدت خود (= من) ـ این‌ها برخی موارد از موضوعاتی هستند که هم فیلسوف اگزیستانسیالیست و هم الهی‌دان مسیحی، دربارهٔ آن‌ها، در توصیف چیزی که آن را زندگی حقیقیِ انسان می‌دانند، مطالبی برای گفتن دارند. بنابراین، در این‌جا بار دیگر الهی‌دان در می‌یابد که تحلیل فیلسوف از این پدیده‌ها به وی در تبیین مشکلات کمک می‌کند.

در پایان، باید بگوییم که در خلاصهٔ کوتاهی که از مفهوم وجود حقیقی ارائه دادیم، به‌طور کامل، حق مطلب را در مورد هیدگر ادا نکردیم، زیرا در آن‌جا چیزی دربارهٔ تحلیل بسیار مهم او از زمان‌مندی و تاریخ‌مندی انسان بیان نکردیم. به این موضوع نیز باید توجه کرد، موضوعی که برای الهی‌دان از اهمیت حیاتی برخوردار است و بر بولتمان نیز تأثیر خاصی داشته است، زیرا دین مسیحی بر حوادث تاریخی مبتنی است؛ یعنی بر «افعالِ عظیمی» که بنا بر اعتقاد مسیحی، خداوند از طریق آن‌ها موقعیت انسان را تغییر داده و زندگی جدیدی را برای او ممکن ساخته است. برای درکی الهیاتی از این حوادث، فهمی از وجود انسان از جهت خصیصهٔ زمانی و تاریخی آن ضرورت دارد.

بنابراین، هرچند مسیحیت و اگزیستانسیالیسم، هر دو بعد از آن که حیات مبتنی بر دنیا را طرد می‌کنند، دو راه متفاوت در جست‌وجو برای معنا انتخاب می‌کنند، هنوز قلمرو وسیعی برای تعامل میان آن دو وجود دارد، به خصوص هنوز نکته‌هایی وجود دارد که ممکن است الهیات مسیحی لازم بداند برخی از مفروضات آن‌ها را با تحلیل وجودی توضیح دهد. اینک ما باید خودمان را مخاطب این مشکلات قرار دهیم.

بخش دوم

حیات مسیحی به مثابهٔ وجود حقیقی

۶

انتقال به وجود حقیقی

۱۸ . مفهوم وجود حقیقی

مشکل ما اکنون توصیف وجود حقیق یا پاسخ دادن به این سؤال است که زندگی حقیق انسان چیست؟ زهرر[1] در مورد این سؤال می‌گوید:

> این سؤال طبیعی‌ترین سؤال و در عین حال، اساسی‌ترین سؤالی است که انسان می‌تواند مطرح کند، و به همین دلیل، او به ندرت این سؤال را طرح می‌کند و ترجیح می‌دهد که جواب آن را معلوم بداند. وقتی به مثابهٔ یک فرد این سؤال را مطرح می‌کند، می‌توان استنباط کرد که آن‌چه به او امنیت می‌داده، اکنون به پایان رسیده است. وقتی این سؤال در دورهٔ تاریخی از یک فرهنگ ظاهر می‌شود، نشانهٔ آن است که بنیادهای آن فرهنگ اشتباه و غلط از کار درآمده‌اند و مردم دیگر در آن فرهنگ احساس آرامش و در موطن خویش بودن نمی‌کنند.[2]

تا زمانی که انسان با این رضایت خاطر ــ هرچند موهوم ــ که متعلّق به وجود

---

1. Zehrer

2. *Man in this World*, Hodder, p. 28.

مبتنی بر جهان است، آرامش پیدا می‌کند، با سؤالاتی دربارهٔ کِیْ، کجا و چرای خود دچار مشکل نمی‌شود. در واقع، هم‌چنان‌که دیده‌ایم او از این سؤال‌ها اجتناب می‌کند، اما هنگامی که حالت هیبت، بر او چیره می‌شود تا نشان دهد که او در دنیای به اصطلاح امنی که برای خویش ساخته است، راحت نیست و هنگامی که وجود روزمره، به صورت حیاتی از پروا ظهور می‌یابد که با مرگ به پایان می‌رسد، سؤال دربارهٔ وجود، خود را به انسان تحمیل می‌کند. این دقیقاً همان چیزی است که در قرن بیستم در اروپا رخ داده است. سنّت‌ها و نهادهای اجتماعی که برای مدت مدیدی به زندگی امنیت و آرامش بخشیده بودند کنار گذاشته شده‌اند. انسان، تنها و منزوی شده و با سؤالی روبه روست که قبلاً آن را از خود پنهان می‌کرده است: حیات حقیق من چیست؟ حیات بر پایهٔ امنیت مادی حیاتی متزلزل است، آیا وجودی حقیق هست که بنایی مستحکم داشته باشد یا اصلاً هیچ چیز وجود ندارد؟

هیدگر، بولتمان و بسیاری از متفکّران دیگر در عصر حاضر تلاش کرده‌اند تا به این اساسی‌ترین سؤال، پاسخ دهند. پاسخ هیدگر مبهم است. او به امکان یک وجود حقیق معتقد است و تا این‌جا فلسفهٔ او راهی به سوی نجات و رستگاری انسان در وضعیت سقوط کردهٔ خویش می‌گشاید. اما با این حال، از آن‌جا که ظاهراً این وجود حقیق، قبول عدم است، آن‌چه عرضه می‌شود، به هیچ وجه، رستگاری حقیق نیست. خدا در تفکّر هیدگر «نه هنوز» است، و بنابراین، او از اولین یأس تکان دهنده‌ای که در مواجه با خصیصهٔ غیر حقیق و موهوم وجود مبتنی بر جهان، مکشوف می‌شود، فراتر نرفته است. از طرف دیگر، بولتمان برای پاسخ به این سؤال، به وحی مسیحی روی می‌آورد. او معتقد است که خدا در [صورت و هیئت] عیسی مسیح سخن گفته و عمل کرده است، و حل مشکل وجود انسان در همین نهفته است. بنابراین، او هم مانند بارث به کلمهٔ مُنزَل

الهی به عنوان منبع حقیقت مـی‌نگرد، ولی او بـه گـونه‌ای فـراتـر از نـظر بـارث، به آن منبع حقیقت نزدیک می‌شود؛ یعنی از طریق مـوقعیت انسـان و از پـرسش دربارهٔ معنا و غایت وجود که انسـان هـراسـناک از مـرگ را مـضطرب سـاخته است.

لازم است مفهوم وجود حقیق را دقیق‌تر بررسی کـنیم. آن‌چـه حـقیق است اصیل و واقعی است (هیدگر برای این مـفهوم از واژهٔ «ursprünglich» اسـتفاده می‌کند). یک شیء بی‌جان نمی‌تواند حقیق یا غیر حقیق باشد. ماهیت آن به‌طور محض داده شده و صرفاً همان چیزی است که هست. آری، ما می‌توانـیم مـثلاً از امضای حقیق سخن بگوییم، اما این متضمن ارجاع به وجود انسانی است. اگر امضا را فقط مرکب بر روی کاغذ لحاظ کنیم، آن‌گاه یک امضا بـه انـدازهٔ هـر امـضای دیگری واقعی، حقیق و اصیل است. حقیق بودن خـصوصیت چـیزی است کـه طبیعت آن داده نشده است، بلکه پیشاپیشِ امکانات متفاوتِ وجود، قـرار دارد. بنابرایـن، حـقیق بـودن، خـصوصیت انسـان است (و شـاید عـلاوه بـر انسـان، خصوصیت اشیای زنده است، اما این فعلاً به بحث ما مربوط نمی‌شود). انسانْ زمانی به‌طور حقیق وجود دارد که امکانات اصلی و اساسی او که متعلّق به وجود او بـه عنوان یک انسان است، تحقّق پیدا کند و زمانی وجـودش غـیر حـقیق است کـه امکاناتش بر چیزی بیگانه با او، افکنده شود. در ایـن صـورت، خـود (= مـن)، پراکنده و گم می‌شود.

حتی امکانات اساسی و اصلی او ممکن است از بین رفته یا غیر قابل دست‌رس شوند. این، همان سقوط است. حفظ حقیق بودن بدین معناست: متحد کردن خود از هم پاشیده شده، به گونه‌ای که از متعلّقات دروغین دور بـاشد و در امکـانات اساسی و اصلی خود قرار گیرد.

این مفهوم از حقیق بودن، به فهم کتاب مقدّس از انسان قابل اطلاق است. بعدها

گفته‌اند که انسان به صورت خدا ساخته شده است.[۱] امکـان اسـاسی اوست کـه فرزند خدا باشد. اما انسان با عبادت مخلوق و خدمت به او به جای عبادت خالق، آن امکان را از دست داده و از وجود اساسی و اولیهٔ خود دور شده است ـ البته هر چند می‌دانیم که واژهٔ اولیه در این‌جا دارای دلالت زمانی نـیست. دیـن مسـیحی مدعی است که وجود اساسی و اصلی انسان را برای او حفظ می‌کند و نیز امکان گم شدهٔ فرزند خدا بودن و محشور بودن با «خدا» را بـرای او نگـه مـی‌دارد. حـیات مسیحی وقتی به این صورت درک شود، یعنی به عنوان رهایی از سقوط، گـناه و مرگ و نیز حفظ امکانات اساسی که خدا به هنگام خلقت انسان به او داده است، آن‌گاه می‌توان چنین حیاتی را وجود حقیق انسان نامید. در ایـن حـیات، انسـان وجود حقیق خویش را می‌یابد و مقصود خالق تحقّق می‌یابد.

در **عهد جدید**، واژه‌های گوناگونی برای چنین وجود حقیق به کار رفته است. گاهی صرفاً «حیات» (γωξ') نامیده شده است. این واژه برای اصل طبیعی زندگی برای انسان به کار نمی‌رود، بلکه با واژهٔ «ψνχξ'» بدان معنا اشاره می‌شود، اما در کلمات بولتمان نمایان‌گر «وجود حقیق انسان» است.[۲] فرمان خالق، زندگی و حیات است،[۳] در حالی که انسان در وجود سقوط کردهٔ خویش، وجود خود را از دست داده و به سوی مرگ می‌شتابد، وقتی مطابق دستور و مقصود خالق زندگی کـند، وجود خود را می‌یابد و به کامل‌ترین معنا به زندگی دست می‌یابد.

درست همان‌طور که ذکر کردیم که مفهوم ارتباط گناه و مرگ در نوشته‌های یوحنا و پولس رسول مشترکاً وجود دارد، در می‌یابیم که این مفهوم مـتناقض از زندگی به مثابهٔ امکان حقیق انسان نیز در این دو جریان اصلی تفکّر **عهد جدید**،

---

۱. «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (سفر پیدایش، باب ۱، آیهٔ ۲۶)

2. *Th. des, NT*, p. 228.

۳. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۷، آیهٔ ۱۰.

مشترکاً موجود است. در انجیل چهارم، مسیح هدف مأموریت و رسالت خویش را آوردن حیات برای انسان خلاصه می‌کند: «من آمدم تا ایشان حیات یابند و آن را زیادتر حاصل کنند».[۱] البته در تمام تعالیم یوحنایی مفهوم حیات از مرکزیت برخوردار است.

مسیح به جهان حیات می‌بخشد، او نان زندگی است، کلمات او زندگی است، او حیات و رستاخیز است.[۲] هدف نویسندهٔ انجیل چهارم این است: «تا ایمان آورید که عیسی مسیح، پسر خداست و تا ایمان آورده به اسم او حیات یابند».[۳] در این‌جا نیز این تفکّر وجود دارد که فرمان خدا، یعنی مقصود حقیق خالق برای انسانْ زندگی و حیات است: «و می‌دانم که فرمان او حیات جاودان است».[۴] چنین حیاتی، که به عنوان یک پدیدهٔ طبیعی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به مثابهٔ وجود حقیقیِ خداداد به انسان درک می‌شود، ابدی و همیشگی است، زیرا حیات در تقابل با مرگ که یار و همراه گناه است، از مرگ مصون است. بنابراین، انسان مؤمن، حتی اکنون نیز حیات ابدی دارد.[۵]

مفهوم دیگری که در **عهد جدید** از آن استفاده می‌شود، تا اندیشهٔ وجود حقیقیِ انسان را بیان کند، واژهٔ «روح» (πνεν^μα) است. وجود سقوط کردهٔ انسان، وجودی «مبتنی بر جسم» است. در اندیشهٔ پولس رسول، «روح» در تضاد با «جسم» است. بنابراین، وجود حقیق انسان مبتنی بر روح است. فرد مسیحی «نه به حسب جسم، بلکه بر حسب روح رفتار می‌کند».[۶] همان‌گونه که «جسم» به معنای

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۱۰، آیهٔ ۱۰.
۲. همان، باب ۶، آیات ۳۳، ۳۵، ۶۳ و نیز باب ۱۱، آیهٔ ۲۵.
۳. همان، باب ۲۰، آیهٔ ۳۱.
۴. همان، باب ۱۲، آیهٔ ۵۰.
۵. همان، باب ۳، آیهٔ ۱۶، باب ۵، آیهٔ ۲۴، باب ۶، آیهٔ ۴۷، باب ۱۷، آیهٔ ۳.
۶. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۴.

جوهر نیست، بلکه به معنای نحوهٔ وجود انسان است که در آن، او به سوی دنیا، به سوی محسوسات و مشاهدات و نیز به سوی امور فناپذیر سوق داده می‌شود، همین‌طور «روح» نیز جوهر نیست، بلکه نحوه‌ای از وجود است که انسان در آن، به سوی خدا و به سوی امور نادیدنی و جاودانی سوق داده می‌شود.[۱] از نظر پولس رسول، وجود حقیقی مبتنی بر روح، بی ارزش کردن اساسیِ چیزهایی است که محبوب و مطلوب وجود سقوط کردهٔ انسان هستند. همین مطلب در دیدگاه هیدگر دربارهٔ وجود حقیقی در مواجهه با مرگ دیده می‌شود ـ اگر مایلید می‌توانید آن را پوچ‌گرایی مسیحی در خصوص اشیای جهان بدانید. پولس رسول می‌گوید: «اما ای برادران، این را می‌گویم، وقت تنگ است تا بعد از این آنانی که زن دارند مثل بی‌زن باشند * و گریانان چون ناگریانان و خوشحالان مثل ناخوشحالان، خریداران چون غیر مالکان باشند * و بهره‌مندان از این جهان مثل بهره‌مندان نباشند، زیرا که صورت این جهان در گذر است».[۲] تفاوت در این است که بی‌ارزش کردن از نظرگاه هیدگر در برابر عدم است، در حالی که از دیدگاه پولس رسول در برابر خداست. در این‌جا همه چیز بی‌ارزش نمی‌شود، «زیرا که آن‌چه دیدنی است، فانی است و نادیدنی جاودانی».[۳] وجود حقیقی‌ای که انجیل مسیحی بیان می‌کند، نه تنها رهایی از ستم و جور دنیا و جسم است، بلکه نحوهٔ جدیدی از وجود است که جهتش به سوی خداوند است، به عبارت دیگر، به معنای همان حیاتی است که قبلاً توضیح داده شد. در واقع، دو مفهوم حیات و روح را پولس رسول به شکلی آشکار به هم مرتبط کرده است، با این برداشت ضمنی که این ارتباطْ موازی با ارتباط بین گناه و مرگ است: «از آن جهت که تفکّر جسم موت است، لکن تفکّر

---

۱. مقایسه کنید با: *Th, des NT*, p. 331.

۲. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۷، آیات ۲۹ ـ ۳۱.

۳. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، آیه ۱۸.

روحِ حیات و سلامتی است».[۱]

با پیش‌برد بحث، ساختار مفصل وجود روحانی، یعنی حیات جاودانی که **عهد جدید** وعده داده است، آشکار خواهد شد. اینک ما فقط متذکر می‌شویم که این وجود روحانی در مقابل آن وجود جسمانی و سقوط کرده که قبلاً تحلیل شد، است. ادعا می‌شود که وجود روحانی برای انسان همان وجود حقیقی است که خداوند سرنوشت انسان را برای آن رقم زده است.

۱۹ . وجدان

مشکلی که بی‌درنگ با آن مواجه می‌شویم، روش انتقال از نحوه‌ای از وجود به نحوهٔ دیگر است ــ یعنی انتقال از وجود غلط به درست، از وجود سقوط کرده به اصلی و اساسی و از وجود غیر حقیقی به حقیقی. برای مسیحیت و اگزیستانسیالیسم مبنای مشترکی وجود دارد که در آن چنین انتقال یا تغییری ممکن می‌شود. انجیل وعده می‌دهد که انسان می‌تواند از طریق ایمان از مرگ به حیات منتقل شود. هیدگر نیز معتقد است که انسان را می‌توان از وجود سقوط کردهٔ خویش فرا خواند. به اعتقاد او، غیر حقیقی بودن بر نحوهٔ وجودی دلالت می‌کند که در آن ممکن است انسان منحرف شود، و معمولاً چنین انحرافی واقع می‌گردد، اما چنین نیست که ضرورتاً و همیشه چنین باشد.[۲]

لیکن اگر وجود سقوط کردهٔ انسان، مرگ باشد و وجود حقیقی‌اش حیات، آن‌گاه چگونه می‌توان بین این دو که متضاد هم هستند، ارتباط برقرار کرد؟ در واقع، بولتمان می‌گوید: درست وقتی پولس رسول به وضوح شکاف میان خود حقیقی و خود گم گشته را می‌بیند، به اصل دوگانگی گنوسی بسیار نزدیک

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۶.

2. *S. u. Z.*, p. 259.

می‌شود.[۱] با این حال، دوگانگی راه حلّ نهایی نیست و مسلماً راه حلّ مسیحی یا راه حلّ پولس رسول نیز نیست. ما با دو دنیای کاملاً متفاوت و متقابل سروکار نداریم، بلکه با یک جهان سروکار داریم که مخلوق خداوند است، حتی در جایی که در گناه سقوط می‌کند. ما قبلاً دیدیم، در حالی که می‌توان در مورد فرد مسیحی به مثابهٔ مخلوقی جدید سخن گفت، با این حال، او باید به گونه‌ای در وجود قبلی‌اش تداوم و بقا داشته باشد، از آن حیث که او همان انسانی است که وجود فردی‌اش همیشه از آنِ خود اوست. چیزی که به او تعلّق دارد و او را قوام می‌دهد، گذار او از مرگ به حیات است و او در عین حال، در هر دو طرف انتقال، خودش است.

برای روشن کردن مطلب تمثیلی کلی را لحاظ می‌کنیم. یک مقام مسئول محلی را در نظر می‌گیریم که مشغول جمع کردن و پاک کردن یک ساختمان فقیر نشین است. اموال متروک در مکانی معین وجود دارند. آن مقام امکانات متعدّدی را در اختیار دارد. یا ساختمان را تخریب کرده و آوارها را به مکان دیگری انتقال دهد و ساختمان جدیدی در آن‌جا احداث کند و یا این‌که همان ساختمان کهنه را دوباره تعمیر و نوسازی کند، به گونه‌ای که شکل سابق خود را حفظ کند، اما با وضع بهتری که برای چندین سال قابل سکونت شود. و یا نهایتاً ساختمان را تا پی آن تخریب کند و مصالح ساختمانی کهنهٔ آن را که شاید شامل سنگ کاری بوده که چندین نسل پیش به دست معماران ماهر به کار رفته است، مجدداً به کار ببرد و یک خانهٔ جدید با طرح کاملاً متفاوت احداث کند.

با کاربرد این تمثیل برای مشکل تغییر و انتقال، می‌توان گفت که در مورد اول که در آن، چیز کهنه جایگزین چیزی کاملاً جدید و متفاوت می‌شود، تغییر حقیق رخ نداده است، زیرا تداوم و استمرار در کار نیست و این فرایند را می‌توان جایگزینی یا

---

1. *Th. des, NT*, pp. 195-6.

جابه‌جایی نامید. در مورد دوم نیز تغییر حقیقی وجود ندارد. چیز کهنه ماهیتاً، همان‌گونه که هست باقی می‌ماند و تمام آن‌چه واقع شده، مقداری نوسازی و تنظیم مجدّد موقت است. در مورد سوم، به نظر می‌رسد چیزی داریم که می‌توانیم آن را تغییر بنامیم. از آن‌جا که از همان مواد استفاده می‌کنیم می‌توانیم بگوییم تداوم و استمرار وجود دارد، با این حال، چون خانهٔ قدیمی تخریب شده و خانه‌ای کاملاً نو به جای آن قرار گرفته است، عدم تداوم نیز وجود دارد. آن‌چه در تغییر باقی می‌ماند، ماده و عنصر وجود انسان است که همان ساختار هستی‌شناختیِ اساسی او به عنوان «موجود ـ در ـ عالم» است، اما وجودش از حیث موجودشناسی کاملاً بازسازی و جهت دهی مجدّد شده، به گونه‌ای که شکافی اساسی و واقعی با گذشته وجود دارد و او در واقع، همان انسان و در عین حال، انسان دیگری است. مشکل ما اکنون به شکل مشخص‌تر و دقیق‌تر تعریف و تعیین می‌شود. مشکل کشف و بررسی خصوصیتِ این جهت دهی مجدّد وجودی یا موجودشناختی است که به نظر می‌رسد از چیزی کاملاً بیرون از انسان متأثر می‌گردد. هم‌چنین، در عین حال، مشکل ما این است که نشان دهیم چگونه این جهت دهی مجدّد در حوزه و افق امکانات وجودی انسان قرار دارد، به گونه‌ای که آن‌چه توصیف شد، تغییر حقیقی باشد نه جایگزینی.

ما بحث را با بررسی نظر هیدگر دربارهٔ شیوهٔ انتقال از وجود غیر حقیقی به حقیقی آغاز می‌کنیم. انسان، گم گشته است؛ او در جمع و در دنیای تعلّقات، پراکنده و منتشر شده است. امکانات او ـ از جمله قواعد، وظایف، ملاک‌هایش و جز این‌ها ـ از قبل برایش تعیین شده‌اند. زندگی او حیاتی بدون انتخاب اصیل و واقعی است که هیچ فرد خاصی آن را برای او تعیین نکرده، در عین حال، به یک معنا، او خودش آن وجود بی‌مسئولیت را انتخاب کرده است. برای این‌که به نحو حقیقی وجود داشته باشد، باید از این وضعیت سردرگم به امکانات اصلی و اساسی خود باز گردد. این

به معنای این است که او باید مجدداً انتخاب را به دست آورد. هیدگر معتقد است که اگر انسان بخواهد خودش را بیابد، باید در امکان حقیقی خود به خویشتن نمایانده شود. آیا در وجود خود انسان، راهنمایی وجود دارد که او را بـه سـوی امکـانات حقیقی‌اش هدایت کند؟ هیدگر تصور می‌کند که آری، وجود دارد. او ادعا می‌کند که چنین گواه و راهنمایی با آن‌چه ما آن را ندای وجدان[1] می‌نامیم، بـه مـا داده شـده است.[2]

بنابراین، آن‌چه ما در این‌جا داریم، ادامهٔ تحلیل وجودی است. پدیده‌ای دیگر، یعنی وجدان باید تحلیل شود. چنین ادعا می‌شود که وجدانْ امکانات حقیقی انسان را به او نشان می‌دهد و او با پیروی از ندای وجدان، وارد این امکانات می‌شود. ما فعلاً از نقد خودداری می‌کنیم تا زمانی که ببینیم چگونه رهیافت هیدگر بـه ایـن مشکل گسترش می‌یابد.

وجدان، آشکارا پدیدهٔ مشکلی برای فهم است. باتلر در نظریهٔ اخلاقی خود به آن اهمیت بسیار می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که آن را فقط فرض می‌کند و هیچ بیان روشنی از وجدان به دست نمی‌دهد، یا این‌که نمی‌گوید که چگونه وجدان با ماهیت انسان به مثابهٔ یک کل ارتباط دارد. کانت وجدان را با عقل عملی یکی می‌دانـد، بنابراین، در طرحش از ماهیت انسان جایگاه خاصی به آن اختصاص می‌دهد. با این حال، مطمئناً وجدان عقل تنها نیست. ما آن را با احساس نیز ـ برای مثال بـا ندامت و ناراحتی ـ تداعی می‌کنیم. از طرف دیگر، می‌بینیم که میل[3]، آن چنان بر عنصر احساس در وجدان تأکید می‌کند که از جنبهٔ‌شناختی و ادراکیِ این پدیده غافل می‌شود. طبق نظر او، وجدان، احساسی در ذهن خود ماست، به خصوص

---

1. conscience (ضمیر، ضمیر باطن، شعور)

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 268 ff.

3. Mill

احساس درد و رنج که با هر گونه نقص و تخطّی از تکلیف همراه می‌شود. هر اندازه بتوانیم دربارهٔ دیدگاه هیدگر در مورد عمل‌کرد وجدان انتقاد کنیم، باز می‌بینیم که او دست کم تا حدودی نظرهای مبهمی را که دربارهٔ چیستی وجدان وجود دارد، روشن می‌کند. نظریهٔ بدیع وی دربارهٔ وجدان در ارتباط دادن آن با کل ساختار وجود انسان موفق است و هر دو جنبهٔ ادراکی و احساسی را دربارهٔ این پدیده در نظر دارد.

تحلیل هیدگر از وجدان از این واقعیت آغاز می‌شود که وجدان فهم چیزی را به ما می‌بخشد.[1] وجدان منکشف می‌کند و لذا به آن گروه از پدیده‌هایی تعلّق دارد که هم‌چنان که قبلاً گفتیم، باعث ظهور انسان برای خویشتن می‌شوند، هم‌چون فهم، حالت هیجانی، هیبت و دلهره. وجدانْ فهم چیزی را به انسان می‌بخشد و آن چیز همان خودش است. این شیوهٔ مهمی است که در آن، انسان برای خویشتن ظهور پیدا می‌کند.

وجدانْ خصیصهٔ یک ندا یا موعظه را دارد. چه کسی است که فرا خوانده می‌شود؟ کاملاً روشن است که این ندا خطاب به انسان است ـ یعنی به انسان سقوط کرده‌ای که در جمع و در دنیا گم شده است. او از اعماق تعلّقات دنیایی خویش، از خود فریبی، بی‌مسئولیتی و امنیت کاذبش، به سوی امکانات اصیل و اساسی‌اش که برای او گم شده‌اند، فرا خوانده می‌شود. چه کسی است که در وجدان ندا می‌دهد؟ کس دیگری که با من در این جهان باشد و یا نیرویی خارجی که بر من تحمیل شده باشد، نیست. انسان هم ندا دهنده است و هم مخاطبِ آن ندا. خودِ حقیق است که ندا می‌دهد. اما اگر انسان خویشتن را گم کرده، چگونه ممکن است خودِ حقیق وجود داشته باشد تا او را فراخواند؟ این سؤال از این کج فهمی ریشه می‌گیرد که

---

1. *S. u. Z.*, p. 270.

خود (= من)، یک شیء یا گونه‌ای از یک شیء است. اما اگر خود یک امکان باشد، آن‌گاه خودِ حقیق به عنوان یک امکان وجود دارد، حتی وقتی که انسان خویشتن را گم کرده است. تا زمانی که او وجود دارد و انسان است، امکانات اساسی خود بودن یا گم کردن خویش را داراست. خود حقیق بودن هنوز متعلّق به ساختار هستی‌شناختی اوست، حتی وقتی که امکان موجودشناختی خودِ حقیق خویش بودن از دست رفته باشد. اگر ندای وجدان برای انسان، غریب و خارجی به نظر می‌رسد، به این دلیل است که آن قدر در دنیا سقوط کرده که امکانات حقیق خود را فراموش کرده است و آن‌ها را درک نمی‌کند. او از خود بیگانه شده و دیگر خود حقیق خویش را نمی‌شناسد. اما وقتی در حالت هیبت از جمع جدا می‌شود، وقتی با حقیقت وجود فردی خویش روبه رو می‌شود، وقتی احساس امنیت و در موطن خویش بودنِ او در این دنیا از بین می‌رود، این ندا از دور شنیده می‌شود ـ فراخوانی به امکانات اصیل و اساسی خویش.

بنابراین، از نظر هیدگر، وجدانْ ندای خود به ذات خویش است ـ یعنی ندای خود حقیق به خود سقوط کرده. وجدان متعلّق به خودِ ساختارِ وجودِ انسان به عنوان دارندهٔ رابطه با خویش است. وقتی او از خویشتن جدا می‌افتد، وجود انسان کم و بیش دو نیم می‌شود ـ این معنا برای پولس رسول که معتقد است حیات جسمانی، ستیز خود با خویشتن است نیز آشناست. این مفهوم فقط وقتی معقول به نظر می‌رسد که «خود» به عنوان امکان، درک شود، در غیر این صورت، چگونه می‌توانستیم «خود» را تقسیم شده به دو نیمهٔ خودِ حقیق و خودِ غیر حقیق تصور کنیم که از آن حیث که در جنگند، دو تا هستند و از آن‌جا که هر دوی آن‌ها از آنِ من‌اند، یکی به حساب می‌آیند؟ اما اگر خود، یک امکان باشد می‌توانیم بفهمیم که چگونه خودِ حقیق هنوز به عنوان یک امکان وجود دارد، حتی زمانی که من دنیا را انتخاب می‌کنم و خودِ واقعی من سقوط کرده و غیر حقیق است.

متناظر با ندای وجدان، باید شنوایی نیز وجود داشته باشد؛ یعنی درکی از مواعظ و فراخوانی‌های وجدان. تصور بر این است که ممکن است وجدان اشتباه کند و شاید هم اغلب چنین باشد. وجدان در معرض انحراف است. هیدگر تصور می‌کند که خطای وجدان در فراخوانی نیست، بلکه در چگونگی شنیدن و فهمیدن آن است؛ برای مثال، ممکن است تحت تأثیر جمع دچار انحراف شود. چنین فرض می‌شود که هرچه عامه انجام می‌دهد، درست است، اما اگر قرار است اصلاً وجدان به شکلی حقیقی درک شود، این بدین معناست که انسان باید در سقوط خویش امکان استماع حقیقی را داشته باشد. بدون امکان درک و ضبط آن ندا، انسان هرگز نمی‌تواند از نحوهٔ سقوط کردهٔ خویش به سوی امکانات اصیلش فراخوانده شود. این نکتهٔ مهمی است که ما دوباره در بررسی نظر بولتمان دربارهٔ انتقال به وجود حقیق به آن می‌پردازیم.

در این استماع حقیقی، ندای وجدان به مثابهٔ فراخوانی به احساس گناه[1] درک می‌شود. در این‌جا با چیزی مواجه می‌شویم که به نظر من، یکی از مبهم‌ترین و متعارض‌ترین مفاهیم هیدگر است. تعارض‌آمیز است از آن جهت که ما وجدان را به عنوان فراخوانی به سوی احساس گناه تصور نمی‌کنیم، بلکه آن را عکس این می‌دانیم. مبهم است از آن جهت که هیدگر گناه را به معنایی کاملاً متفاوت و دور از فهم عام درک می‌کند، به گونه‌ای که به حق می‌توان پرسید آیا حکیمانه‌تر نبود که او برای گناه واژهٔ متفاوت دیگری را اتخاذ می‌کرد. گناه‌کار بودن، در فهم عامه بر این معنا دلالت دارد که من مدیون چیزی هستم که باید پاسخ‌گوی آن باشم. اما هیدگر معتقد است که این تفسیری است که بر ادعاها و نیز ادعاهای نقضی و متقابلِ تعلّقات عملی مبتنی است ـ یعنی این درکی سقوط کرده از گناه است که با دنیایی

1. *Schuldigsein*

ارتباط دارد که انسان سقوط کرده، خودش را از آن، درک می‌کند. گناه ممکن است شکست یا فقدان چیزی باشد که می‌توانست و باید وجود داشته باشد، ولی این مفهوم باید از قلمرو تعلّقات دنیایی و عملی دور شود و درمورد وجود خود فرد فهمیده شود. پس چه چیز است که مفقود شده است؟ آن، وجود حقیق نیز نیست. گفته می‌شود که احساس گناه، هم‌چنان‌که در وجود سقوط کرده، درک نمی‌شود، به آن نیز تعلّق ندارد. فراخوانی وجدان به احساس گناه دقیقاً فراخوانی از وجود سقوط کرده است که بر تعلّقات این دنیایی بنا نهاده شده است. ظاهراً آن‌چه فقدان آن محسوس است، نیروی تسلّط بر امکاناتی است که به خاطر آن‌ها وجدان ایجاب می‌کند که ما قبول مسئولیت کنیم، زیرا دازاین خودش را در امکانات فرا می‌افکند. اما آن‌ها امکاناتی هستند که او در آن‌ها افکنده شده است. خود (= من) هیچ‌گاه نیروی این را ندارد که مبدأ امکانات خویش باشد، بلکه او آن مبدأ را تدبیر می‌کند. این فقدان قدرت، به مجعولیت انسان مربوط می‌شود.[1] بنابراین، احساس گناه قبل از هر عمل گناه‌آلودی پیش می‌آید. به محض این‌که من مسئولیت می‌پذیرم، گناهکارم، زیرا از قبل می‌دانم که فاقد نیرویی هستم که مسئولیتم را انجام دهم. بنابراین، من معمولاً از مسئولیتم فرار می‌کنم.

ما دربارهٔ وجدان به‌طور عام چه می‌توانیم درک کنیم؟ ما از تجربهٔ وجدان خوب یا وجدان بد سخن می‌گوییم. وجدان را اخطاری در مقابلِ عمل خطا می‌پنداریم، یا آن‌را احساس گناه و ندامت برای عمل خطایی که در گذشته مرتکب شده‌ایم می‌دانیم. وجدان نوعی سانسور داخلی فهمیده می‌شود که وظیفهٔ آن، این است که ما را با جریان‌های اخلاقی عمل منطبق سازد. اما هیدگر تصور می‌کند که اظهار نظرهای معمول وجدان چیزی جز ندای فرد منتشر نیست؛ یعنی همان

---

۱. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 284.

ملاک‌ها و رسوم جمع که فرد خود را در آن‌ها منحل می‌کند تا از مسئولیت خویش خلاص شود. وقتی در حالت هیبت، فرد از جمع جدا می‌شود و با وجود خویش به مثابهٔ امکانی که در جهان افکنده شده، روبه رو می‌شود، سخن حقیق وجدان شنیده می‌شود.

این اندیشه که اظهار نظرهای روزانهٔ وجدان چیزی جز صدای جمع نیست و بنابراین، از آن جهت که قواعد انسانیت سقوط کرده را منعکس می‌کند، بی‌ارزش است، اندیشه‌ای بسیار خطرناک است. در این‌جا می‌توان انعکاس نظریات نیچه، و چیزی نه چندان متفاوت از ایدهٔ نازی را مشاهده کرد. این عقیده، درست یا غلط، از تعالیم نیچه آغاز شده است، بدین معنا که اربابان، یعنی آن‌هایی که توانسته‌اند امکانات وجود خویش را برآورده سازند، از قید و بند اخلاق بردگی آزادند. این‌که این اصل، برای هیدگر دارای چه معنایی است، مبهم باقی می‌ماند. البته غیر عادلانه خواهد بود اگر تعالیم او را به شیوه‌ای که هم اکنون پیشنهاد شد، تفسیر و تعبیر کنیم، ولی در عین حال، باید متذکر شد که این نظر، راه را برای چنین خطرهایی -یعنی نوعی هیچ‌انگاریِ[1] اخلاقی - می‌گشاید. اما تفسیر دیگری از تعالیم هیدگر وجود دارد که بیش‌تر با تفکّر مسیحی قابل انطباق است. آیا چنین نیست که ندای وجدان به خالص‌ترین وجه، وقتی شنیده می‌شود که به عنوان وجدانِ آن فردی سخن می‌گوید که در مقابل امور پذیرفته شده به وسیلهٔ وجدان توده اعتراض می‌کند؟ این مورد دربارهٔ کلیسای مسیحی نیز صادق است. مصلحان بزرگ قرن شانزده - از جمله لوتر که می‌گوید: «من این‌جا می‌ایستم، نمی‌توانم کار دیگری بکنم، پس خدایا کمکم کن» - و نیز پیشگامان اصلاحات اجتماعی در قرن نوزده، مردان و زنانی بودند که وجدان‌هایشان در مقابل سنّت‌ها و

1. nihilism

قراردادهای پذیرفته شدهٔ کلیسا، به‌طور کلی، طغیان کرد. ندای وجدان در مخاطرهٔ انحراف قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که صرفاً به انعکاسی از سنّت‌ها و کاربردهای محیط اجتماعی تبدیل می‌شود. وجدان توانست قواعد انسانیت سقوط کرده را که بر ادعاها و نیز ادعاهای متقابلِ وجودِ مبتنی بر تعلّقات دنیوی بنا شده بود، بیان کند. ارباب ما مسیح، در سخن گفتن از قوانین حضرت موسی دربارهٔ طلاق اظهار داشت که «به سبب سنگ دلی شما این حکم را برای شما نوشت».[1] این‌ها قوانینی بودند که برای وضعیت سقوط کردهٔ انسان اتخاذ شده بودند. تعالیم اخلاقی خود او بر قانون عشق مبتنی بود، قانونی که انسان‌ها را ندا می‌داد تا از مجموعهٔ قوانین مقبول، و نیز از وجدان‌هایشان، از آن جهت که با آن مجموعه قوانین شکل گرفته‌اند، فراتر بروند. بنابراین، می‌توان نظریات هیدگر را این‌گونه تفسیر کرد که بیش از آن‌که حمله به قراردادهای اخلاقی باشد، درخواستی است برای آن‌که ندای وجدان، همان‌گونه که از وجود فرد بر می‌خیزد، بدون آن‌که تحت تأثیر سنّت‌های جمع قرار گیرد، استماع شود. وجدان در انزوای فرد از جامعهٔ سقوط کرده، به‌طور حقیقی سخن می‌گوید ـ و برای فرد مسیحی این انزوا وقتی بروز می‌کند که او در مسئولیت فردی خویش در پیشگاه خدا قرار دارد. البته ما در این‌جا در نظریهٔ هیدگر متوجه فقدان یک اجتماع حقیقی، یعنی گروهی که سقوط نکرده‌اند، می‌شویم. فردگرایی افراطیِ دیدگاه او دربارهٔ وجدان، از دیدگاه مسیحی نیاز به اصلاح دارد، دیدگاهی که کلیسا را به مثابهٔ اجتماع حقیقی مطرح می‌کند که وجدان‌های فردی اعضایش را تقویت و اصلاح می‌نماید. اما هم‌چنان‌که توضیحات یاد شده دربارهٔ انسان‌هایی که وجدان‌های فردیشان در مقابل عمل کلیسا طغیان کرده است نشان داد، این‌که کلیسای تجربی تا چه اندازه با این ملاک هماهنگی و تطابق

---

۱. انجیل مرقس، باب ۱۰، آیهٔ ۵.

دارد، بحثی است کاملاً متفاوت.

در بررسی انتقادی نظریهٔ اصیل هیدگر دربارهٔ وجدان، اینک آن‌چه را در آن، ارزش‌مند به نظر می‌رسد، مشخص می‌کنیم: الف) در این‌جا وجدان به‌طور واضح با تمامی ساختمان وجود انسان ارتباط دارد. انسان به عنوان دارای وجود، با خودش ارتباط دارد و وجدان از تنش میان امکانات اساسی وجود او ـ به‌طور حقیقی موجود بودن یا به‌طور غیر حقیقی موجود بودن، و نیز خودِ خویش بودن یا گم کردن خویش ـ بر می‌خیزد. ب) وجدان نحوه‌ای از ظهور است که مستلزم عناصر احساسی وشناختی است. وجدان به هیبت بنیادینی وابسته است که در آن، انسان با وجود خویش مواجه می‌شود. در وجدان آن‌چه ظهور می‌یابد، امکان خود حقیقی است و انسان از حالت سقوط به آن امکان اصیل و اساسی فرا خوانده می‌شود. ج) ضعف و عجز انسان، تشخیص داده شده است. برای انسان مسئول بودن معادل با گناه‌کار بودن است. او آزاد است، با این حال، مالک آزادی خویش نیست. و قبل از ارتکاب گناه، او گناه‌کار است؛ زیرا مسئولیتی را پذیرفته که قادر به انجام دادن آن نیست.

نقد ما از هیدگر آن قدر که به نقش و کارکرد اختصاصی داده شده از سوی او برای وجدان، مربوط می‌شود به مفهوم واقعی وی از وجدان مربوط نمی‌شود؛ یعنی این کارکرد که او وجدان را پلی از وجود سقوط کرده به وجود حقیقی می‌داند. آیا وجدان قادر است نقشی راکه در نظریهٔ هیدگر از آن خواسته شده، ایفا کند؟ اگر ما بتوانیم نشان دهیم که وجدان قادر به ایفای نقش خود نیست، به بحث هیدگر در این نقطهٔ حیاتی و حساس که انتقال از تحلیل وجود سقوط کرده به تحلیل وجود حقیقی صورت می‌گیرد، خللی جدی وارد می‌شود.

همه چیز به این سؤال بر می‌گردد که از نظرگاه هیدگر، تا چه حد، سقوط وجود انسان پیش رفته است. به نظر می‌رسد که او در بعضی عبارات، واضح کرده است که

سقوط، که نخست به عنوان امکان صرف وجود در معرض تحلیل وجودی قرار گرفته، در واقعیت عملی، بنیادی و کلی است. سقوط یکی از سه جزء قوام دهندهٔ پرواست که همان وجود روزمرهٔ انسان است. سقوط به خود پروا تعلّق دارد و هرگز در هر فهم نسبت به خود (= من) صرفاً عارضی نیست.[۱] اگر فهم، سقوط کرده، خود وجدان سقوط کرده است. اما در این صورت، آیا اصلاً راه خروجی از سقوط وجود دارد؟

ممکن است یک راه وجود داشته باشد؛ زیرا به نظر هیدگر برای انسانِ سقوط کرده، امکان استماع حقیقی ندای وجدان باقی می‌ماند. وقتی فرد در حالتِ هیبت از جمع و از دل مشغولی به دنیا جدا می‌شود و با سؤال از وجود خویش روبه رو می‌گردد، این امکان به وجود می‌آید. اگر قرار است که پیام انجیل به گوش انسان برسد، الهی‌دان مسیحی نیز باید اجازه دهد که حتی انسان سقوط کرده هم نوعی استماع حقیقی داشته باشد.

اما در این‌جا، دوباره تفاوتی میان امکان‌های هستی‌شناختی و موجودشناختی پیش می‌آید. انسان حتی در حالت سقوط کردهٔ خویش می‌تواند هنوز ندای خود حقیقی را بشنود، زیرا تا زمانی که او انسان است، حقیقی بودن و غیر حقیقی بودن، نحوه‌های ممکن وجود او هستند. اما در حالی که حقیقی بودن، امکانی هستی‌شناختی در سقوط، باقی می‌ماند، دیگر امکان از حیث موجودشناختی نیست. به عبارت دیگر، این یک امکان صوری صرف برای انسان است، بدین معنا که او به گونه‌ای در وجود خویش قوام یافته که می‌تواند به‌طور حقیقی وجود داشته باشد. اما این یک امکان وجودیِ شخصیِ واقعی و محسوسی که او هم اکنون بتواند برای آن تصمیم بگیرد، نیست، زیرا او به عنوان انسانِ سقوط کرده، در وضعیتی

1. *S. u. Z.*, p. 295.

وارد می‌شود که در آن، این امکان، دیگر برای او گشوده نیست. همان‌طور که خود هیدگر می‌گوید انسان سقوط کرده از قدرت انتخاب امکانات اصلیش محروم می‌شود.[1] دوباره به دست آوردن انتخاب این امکانات در درجهٔ اول، به معنای برگزیدن انتخاب است (این، تعبیر خود هیدگر است)، اما این دقیقاً غیر ممکن است، چون انسان قدرت انتخاب را از دست داده است.

آن‌طور که هیدگر این پدیده را توصیف می‌کند، وجدان می‌تواند آگاهی از امکانِ از دست رفتهٔ وجود را در انسانِ سقوط کرده بیدار کند. آن می‌تواند امکان هستی‌شناختی حقیق بودن را برای او متجلّی سازد، ولی به هیچ وجه نمی‌تواند قدرت انتخاب آن امکان را به او بدهد. وجدان نمی‌تواند امکان وجودیِ شخصیِ حقیق بودن را که می‌تواند برای آن تصمیم بگیرد، در پیشگاه او قرار دهد. اکنون به نظر می‌رسد که فقط نیرویی خارج از انسان، می‌تواند این امکان واقعی بازیابی وجود حقیق را به انسان بدهد، نیرویی که مثل انسان سقوط کرده نیست. با این حال، حتی چنین نیرویی آن امکان وجودی شخصی را فقط می‌تواند ارائه دهد، زیرا آن در حوزه و افق امکان وجودیِ حقیق بودن قرار دارد و لذا انسان می‌تواند آن را متناسب خویش و از آنِ خود کند.

در این‌جا، برای دومین بار ملاحظه می‌کنیم که تحلیل وجودی هیدگر به مرزهای دین نزدیک می‌شود. فهم عمیق او از سقوط و از ضعف انسان، به گونه‌ای که مسئولیت از قبل بر گناه دلالت دارد، عواملی در اندیشهٔ هیدگر هستند که برای کامل شدنشان به اصل خدا[2] نیاز دارند. بر اساس نظر خود هیدگر در باب انسان، به عقیدهٔ من، انسان نمی‌تواند از خود و نیز وجود حقیق او حمایت کند. اگر بتواند تنها ممکن است از خارج از خود اصلاح شود. با این حال، بار دیگر هیدگر، وقتی به

---

1. *S. u. Z.*, p. 268.
2. doctorin of God

این مرز می‌رسد، از آن عبور نمی‌کند، بلکه به این نظریهٔ غیر موجّه کارکرد وجدانْ به مثابهٔ پلی از سقوط، به حقیقی بودن باز می‌گردد. بار دیگر اندیشهٔ هیدگر همان جهتی را در پیش می‌گیرد که به دلیل تأکید دقیقاً مشابه قبلی، پیدا کرده بود؛ و آن زمانی بود که تحلیل وجودی به تفسیر دینی از وجود بسیار نزدیک شده بود ـ یعنی در مورد پدیدهٔ هیبت. در آن‌جا، هیدگر انسان را این گونه می‌بیند که در مجعولیت خویش ظهور پیدا کرده و در دریای آن‌چه هست، شناور است، در حالی که فرد مسیحی انسان را بدین گونه می‌بیند که در نسبت مخلوقانه‌اش با خدا ظهور پیدا کرده، همان خدایی که بنیادِ وجود اوست. در این‌جا نیز این مجعولیت است که بر تفکّر هیدگر چیره است ـ یعنی انسان امکاناتی را می‌پذیرد که قبلاً در آن‌ها افکنده شده است، در حالی که قدرت ندارد وجودی را طرح کند که در عین حال، پاسخ‌گوی آن باشد. از طرف دیگر، فرد مسیحی به سوی بنیاد هستی باز می‌گردد و در می‌یابد که خدا قدرتی را که او در خود فاقد آن است، برای او فراهم می‌کند.

وجدان نمی‌تواند ستونی را که هیدگر می‌خواهد به آن تکیه زند، فراهم کند. حتی اگر وجود حقیقی انسان را بر او آشکار کند و او را به امکانات اصیلش فرا خواند، باز هم به او این قدرت را نمی‌دهد که آن‌ها را به دست آورد. انسان سقوط کرده، به ظهور امکان وجودیِ صرف نیازی ندارد، بلکه او نیازمند این است که یک امکان وجودی شخصی در دست‌رس او قرار گیرد. اگر به او گفته شود که اولی کافی است، آن‌گاه کسی که خستگی جدال بین خود و خود را شناخته، ممکن است با آگوستین هم آواز شود که «در تمام این سال‌ها ارادهٔ مختار من کجا بوده است؟» وجدان فقط می‌تواند اولی را بدهد و قادر به ارائهٔ دومی نیست.

با این حال، با کنار گذاشتن ادّعاهای اغراق‌آمیز هیدگر در مورد وجدان، آشکارا می‌توان گفت که وجدان، نقش ویژهٔ خود را در انتقال از وجود غیر حقیقی

به وجودِ حقیقی داراست. آن نقش ویژه ذاتاً نقش مهیا کننده است. ندای خودِ حقیقی (اگر این به مثابهٔ توصیف مناسبی از پدیدهٔ اساسی وجدان، مقبول واقع شود) عدم خرسندی از وجود سقوط کرده را ایجاد می‌کند. اگر بی‌قراری را برانگیزد، رضایت خاطر از حیات دنیوی را از بین می‌برد، مسئولیت را باعث می‌شود و انسان را به جست‌وجوی وجود حقیقی و امکانات اصیل خویش هدایت می‌کند. بنابراین، وظیفهٔ وجدان شبیه به وظیفهٔ پدیدهٔ بسیار نزدیک و مرتبط با آن یعنی هیبت است که در انزوای آن، ندای وجدان شنیده می‌شود. اما در حالی که هیبت، کران‌مندی انسان ـ یا به زبان الهیاتی مخلوقیت او ـ را بر او متجلّی می‌سازد، وجدان، سقوط انسان ـ یا به زبان الهیاتی گناه‌کار بودنش ـ را برای او آشکار می‌کند. هر دو در جست‌وجوی جهت جدیدی برای وجود انسان هستند، اما وجدان به تنهایی نمی‌تواند چنین جهتی را باعث شود؛ همان‌طور که هیبت نیز قادر به چنین کاری نیست. وجدان امکان را متجلّی می‌سازد، اما آن امکان، امکانی نیست که در دست‌رس انسان سقوط کرده باشد. حداکثر، انسان با ندای وجدان بر آشفته می‌شود و از دنیایی که خودش را در آن گم کرده، روی بر می‌گرداند، اما او نمی‌تواند از اشتغال به جهان دست کشد. او امکان وجودی شخصی حقیقی بودن را از دست داده است. در حالی که گواهی وجدان، او را برای درک و قبول چنین امکانی آماده می‌کند، اگر قرار باشد این امکان از خارج از او بر او عرضه شود، آن گواهی به تنهایی نمی‌تواند برای انسان در وضعیت سقوط کردهٔ خویش، امکان را به امکانی واقعی و بالفعل تبدیل کند. اگر ما از تشبیهی که پولس رسول برای توصیف وظیفهٔ قانون به کار برده است، استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که وجدان «مدیر ماست تا ما را به مسیح برساند».[1] روی این تمثیل نباید زیاد تأکید کرد، اما نشان می‌دهد که کار وجدان باید با دین کامل شود. درست همان‌گونه که اظهار کردیم که هیبت

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۳، آیهٔ ۲۴.

با وحی خداوند تکمیل می‌شود، وجدان نیز با لطف خداوند تکمیل می‌شود.

این مطمئناً با تلقی **عهد جدید** از وجدان در یک راستا به نظر می‌آید. در آن‌جا ظاهراً وجدان پدیده‌ای جامع از وجود انسانی است که در ساختار وجود او، از آن حیث که انسان است، ریشه دارد. وجدان در یهودیت و جز آن نیز وجود دارد و نقش ویژهٔ آن، این است که در بردارندهٔ گواه است، گویی نوعی شریعت مکتوب در قلب است.[۱] دو نقطهٔ تلاقی بین دیدگاه **عهد جدید** از وجدان و دیدگاه هیدگر از آن وجود دارد. در هر دو مورد، وجدان به مثابهٔ گواهی یا تصدیق توصیف شده است که از وجود انسان بر می‌خیزد. هم‌چنین در هر دو مورد، به‌طور مشخص وجدان با حالت احساسی که در آن، انسان برای خویشتن متجلّی می‌شود، پیوستگی دارد ـ یعنی همان هیبت در هیدگر و قلب یا دل در **عهد جدید**. ولی نقش ویژهٔ وجدان در هر مورد به‌طور متفاوت درک می‌شود. در **عهد جدید**، وجدان برای انسان، نیاز به درست‌کاری را ایجاب می‌کند، ولی هیچ اظهاری مبنی بر این‌که وجدان بتواند انسان را درست‌کار کند، وجود ندارد. در واقع، تشخیص داده می‌شود که وجدان ممکن است ضعیف بوده و اظهاراتش متغیر باشد[۲].

البته هرچند پدیدهٔ وجدان همواره پدیده‌ای شناخته شده بوده، ولی بولتمان معتقد است که مفهوم وجدان، مفهومی است که احتمالاً پولس رسول آن را وارد تفکّر مسیحی کرده است. بحث بولتمان از وجدان جالب است، زیرا در این‌جا به وضوح تأثیر هیدگر را بر افکار او می‌بینیم. هم‌چنان‌که مفهوم جسم بدین معنا تفسیر شد که انسان با خودش رابطه دارد، به همین گونه مفهوم وجدان نیز به رابطه

---

۱. «عمل شریعت بر دل ایشان است و ضمیر ایشان نیز گواهی می‌دهد...». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۲، آیهٔ ۱۵)

۲. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۸، آیهٔ ۷.

داشتن انسان با خودش تفسیر شده است. بـه‌طور مشـخص، وجـدان رابـطه‌ای انتقادی و ژرف اندیشانه است که در آن، انسان از عمل خود، آگاهی دارد و در پرتو یک نیاز، دربارهٔ آن، قضاوت می‌کند.[۱] بولتمان تلاش می‌کند تا این مفهوم هیدگری از وجدان را در متون پولس رسول توضیح دهد. اما به نظر می‌رسد که این موردی باشد که مفروضات فلسفی او اجازه یافته‌اند تـا شکـاف‌های مـوجود را در بحث تفسیری پر کنند. البته پولس رسول هیچ نظریه‌ای از وجدان ارائه نمی‌دهد (زیـرا دل‌مشغولی او این نبوده است)، اما به سادگی آن را به کار می‌گیرد، بـدون ایـن‌که تعریفش کند. در این مورد، تفسیر بولتمان موجّه است ـ آن تفسیر با آن‌چه پولس رسول دربارهٔ وجدان می‌گوید، ناسازگار نیست، در عین حال، به وضوح این مفهوم را به دیگر مفاهیم انسان‌شناختی **عهد جدید** مرتبط می‌سازد. اما شاید در این‌جا بولتمان می‌بایست بیش‌تر دقت می‌کرد و مفروضاتی را که از طریق آن‌ها به تفسیر خویش نایل شده بود، بیان می‌کرد، به جای این‌که آن تفسیر را به گونه‌ای ارائه دهد که گویی تفسیری روشن و بدیـهـی از وجدان است که هر کسی می‌توانـد هـنگام خواندن **عهد جدید** آن را دریابد، بدون آن‌که مفروضات فلسفیِ خـاصی از قـبیل همان‌هایی که بدون تردید، خود بولتمان در ذهن داشت، داشته باشد.

در حالی که بولتمان، دیدگاه هـیدگر از وجـدان را مـی‌پذیرد، مـانند هـر کس دیگری به ناکافی بودن وجدان در ایفای نقش ویژه‌ای که هیدگر بـرای آن تـعیین کرده، اذعان می‌کند. او کاملاً آگاه است که اگزیستانسیالیسم و مسیحیت در این نقطه، دو راه متفاوت در پیش می‌گیرند. در واقع، هیچ بررسی نقادانـه‌ای از ایـن جنبه از تعالیم اگزیستانسیالیستی، بیش از آن‌چه بولتمان به ما ارائه می‌دهد، وجود ندارد.[۲] به‌طور خلاصه، بحث او از این قرار است: مسیحیت و اگـزیستانسیالیسم

---

1. *Th. des NT.* p, 213.

2. *K. u. M.*, Vol. I, pp 37-8.

توافق دارند که انسان، سقوط کرده و نجات او در اِعراض[1] او از جـهانِ ساخت خویش و امنیت کـاذب آن است. امـا اگـزیستانسیالیسم نجـات را در آن گـونه درست‌کاری می‌جوید که خود (= من) آن را ایجاد کرده و انسان از طریق وجدان به سوی آن هدایت می‌شود ـ برای مثال قبول مرگ نومیدانه در اندیشهٔ هیدگر. اما این حقیقی بودن که خود (= من) آن را ایجاد می‌کند، اِعراضی حقیقی نیست و هنوز در جهت‌گیری‌اش این دنیایی است. این حقیقی بودن خود ـ ساخته، به اندازهٔ جهان ابزاری خود ـ ساخته، بر قدرت انسانی مبتنی است. این، با درست‌کاری یهودیت یا حکمت یونانیان در سطحی است که در ریشهٔ هر دوی آن‌ها از نظر پولس رسول، جلوه‌های اعتماد به جسم وجود دارد که در عمق و ریشهٔ سقوط است. نجات انسان باید از ورای خود انسان بیاید. اما در این‌جا همان‌طور که بولتمان اظهار می‌کند ما بر تفاوتی دست گذاشته‌ایم که نه تنها میان مسیحیت و اگزیستانسیالیسم، بلکه بین دین و تمام فلسفه وجود دارد. در فلسفه، اعتقاد بر این است که اگر خیر را به انسان نشان دهند و او آن را درک کند و تشخیص دهد که خیر است، آن‌گاه آن را دنبال خواهد کرد و اگر او فقط ارادهٔ انجام دادن آن را بکند، هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند مانع دست‌یابی او به آن شود. در دین که بینش آن عمیق‌تر است، این درک وجود دارد که انسان ممکن است خیر را بشناسد و حتی آن را اراده کند، با این حال، از آن دور شود و در به دست آوردن آن ناتوان باشد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که وجدان در انتقال از وجود سقوط کرده به وجود حقیقی، نـقش خـاص خـود را داراست، درست همان‌طور که **عهد جدید** آن را تشخیص داده است. ولی این نقشْ ثانوی و مهیاکننده است و نمی‌تواند جایگاهی راکه فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم برای آن تعیین کرده است، داشته باشد. نجات از ورای خود انسان می‌آید، نه از چیزی در وجود

---

1. Hingabe

خودش. پس در این‌جا تحلیل وجودی دیگر نمی‌تواند به ما کمکی بکند. تحلیل وجودی در واقع، ضعف انسان را به ما نشان می‌دهد، اما جواب به این وضعیت انسان خارج از دست‌رس آن قرار دارد؛ با این مطلب، ما از وجدان می‌گذریم و به مفهوم دینی فیض می‌پردازیم.

۲۰. فیض

اگر وجدان یکی از مبهم‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم در قلمرو اخلاق است، «فیض»[1] نیز در قلمرو الهیات چنین است. فیض در بعضی نظریه‌ها به مثابهٔ نیرویی مرموز تلقی می‌شود که چیزی شبیه هیپنوتیزم بوده و به طریق نامعین وارد انسان‌ها شده و کنترل آن‌ها را به دست می‌گیرد. بدین گونه، فیض می‌تواند در آیین‌های مقدّس «منتقل شود»، می‌تواند «مکنون» یا «فعّال» و یا «از هم گسیخته» باشد، یا این‌که می‌تواند درست‌کاری را القا کند. تمام این‌ها مانند شیوه‌های زندهٔ سخن گفتن هستند، در حالی که بدون تردید، به واقعیات تجربهٔ مسیحی اشاره می‌کنند، به سختی می‌توان گفت که بتوانند مفهوم واضحی از فهم این‌که تجربهٔ فیض چیست، به ما ارائه دهند. هم‌چنین می‌توان گفت که فیض صفت خداوند است که با خشم او در تقابل است، اما سخن گفتن از فیض به مثابهٔ صفتی صرف، تجربهٔ آن را در حیات مسیحی توضیح نمی‌دهد. صفتی درک می‌شود، ولی تجربهٔ فیض الهی چیزی بیش از درک صفتی خاص در خداوند است.

بولتمان می‌گوید: فیض صفت خاص خدا نیست و **عهد جدید** بیان نمی‌کند که ما باید خدا را فیّاض[2] و نه خشمناک تصور کنیم.[3] اما خشم نیز صفت خداوند نیست

---

1. grace (لطف)
2. gracious
3. *Th. des, NT*, p. 283.

ـ آن، یک رخداد، یعنی کیفر اوست. خدا انسان را مسئول آفریده است، با این امکان که وجود حقیق خود را به دست آورد یا از دست بدهد. مسئولیت انسان نه تنها در قبال خود، بلکه در برابر خالق خود نیز هست. او در پیشگاه خداوند قرار دارد و هم‌چنان‌که قبلاً بیان کردیم، سقوط از خویش به دلیل سقوط و دور شدن از خدا و مبارزه با فرمان خداست که زندگی است. به تعبیر پولس رسول، «هر یک از ما حساب خود را به خدا خواهد داد».[1] وجود من صرفاً امر خودم نیست. وقتی من خودم را از دست می‌دهم، در عین حال، خدا را از دست مـی‌دهم و از او دور می‌افتم، من در حیطهٔ کیفر او قرار می‌گیرم و خشم او را تجربه می‌کنم.

به نظر بولتمان، اعتقاد به فیض خداوند، اعتقاد به امکان نجات از خشم اوست. پس فیض نیز رخدادی است که با رخدادی دیگر که ما آن را خشم خدا می‌نامیم، متناظر است. فیض رخدادی است که در آن، خدا امکـان از دست رفـتهٔ وجـود حقیق را برای من حفظ می‌کند و در دست‌رس من قرار می‌دهد؛ یعنی وجودی که خدا در خلقت آن را منظور داشته و انسان از آن، به درون گناه سقوط کرده است. چنین فیضی، عمل بخشودن گناهان گذشته است و سلطه گناه را بر زندگی انسان از بین می‌برد، زیرا به دلیل گناهان گذشته، انسان در وضعیتی سقوط می‌کند که در آن، دیگر انتخاب وجود حقیق برای او، یک امکان وجودی شخصی نیست. اما رخداد فیض الهی در این وضعیت وارد می‌شود و این امکان را حفظ می‌کند، بنابرایـن، گذشته را از بین می‌برد، بدین معنا که انسان از بیگانگی از خود و خدا که گذشته‌اش باعث آن شده است، نجات می‌یابد. بنابراین، رخداد فیض، هم به معنای رهایی از گذشته است ـ یعنی آمرزش گناهان ـ و هم امکان جدید برای آینده است، آینده‌ای که انسان به دلیل گذشته‌اش از آن جدا شده بود، به گونه‌ای که فقط از خـارج از

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۴، آیهٔ ۱۲.

خودش می‌توانست برای او حفظ شود.

می‌بینیم که چگونه در **عهد جدید** و البته در اندیشهٔ مسیحی، به‌طور عام، با مفهوم فیض امکانِ انتقال از وجود سقوط کرده به وجود حقیق درک می‌شود؛ هم‌چنین با این مفهوم، اختلاف کاهش ناپذیری را می‌یابیم که در این‌جا الهیات مسیحی را از اگزیستانسیالیسم الحادی جدا می‌کند. برای انسان مسیحی، این خداست که به انسان امکان وجودیِ شخصیِ وجود حقیق را عطا می‌کند، هرچند مسلّماً این موهبت فقط بدین دلیل می‌تواند به انسان داده شود که او در وجود سقوط کرده‌اش امکان وجودی را حفظ می‌کند ـ اگر چنین نمی‌کرد، دیگر انسان نبود. با این امکان وجودی، امکانِ داشتن وجدان و نیز امکانِ فهمیدن و اختصاصِ موهبت فیض همراه است، ولی بحثِ کامل‌تر آن به تحلیل ایمان مربوط می‌شود. فعلاً ما فقط متذکر می‌شویم که در تمام الهیات حقیق مسیحی، انتقال از وجود سقوط کرده به وجود حقیق کار خداست نه انسان. بنابراین، پولس رسول می‌گوید: «به فیض خدا آن‌چه هستم، هستم».[1]

مفهومی که به مفهوم فیض بسیار نزدیک و مرتبط است، مفهوم عهد جدیدی دیگر، یعنی توجیه است. توجیه، یعنی کسی را که در وضعیت متضاد است درست کار و محق بدانیم که این خود متضمن مفهومی از انتقال است.

در مورد این مفهوم است که تقابل بین دیدگاه مسیحی دربارهٔ به دست آوردن وجود حقیق به دست انسان از طریق فیض، با تمام دیدگاه‌های ممکن دیگر به وضوح قابل مشاهده است. یهودیان، درست‌کاری شرعی را می‌جستند که بر اجرای مقتضیات شریعت مبتنی بود. اگزیستانسیالیسم غیر الحادی، درست‌کاری یا اصالتی را جست‌وجو می‌کند که بر تلاش اراده و عزمی جزم مبتنی باشد. هر دو،

---

۱. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیهٔ ۱۰.

بر جهد و تلاش انسانی اتکا دارند. با این حال، وصول به درست کاری برای هر دو به دلیل سقوط انسانی غیر ممکن است. از طرف دیگر، پولس رسول می‌گوید: «یقین، می‌دانیم که انسان بدون اعمال شریعت محض ایمان عادل شمرده می‌شود».[۱] آن نوع درست‌کاری که در این‌جا به تصویر کشیده شده، نه شرعی است نه اخلاقی، بلکه به اصطلاح بولتمان قانونی[۲] است. این متضمن رابطهٔ جدیدی بین انسان و خداست، خدایی که قاضی و حاکمِ انسان است. این رابطهٔ جدید دقیقاً این نکته را در بردارد که انسان تمام تلاش‌ها و دست‌آوردهایش را به حساب نیاورده و تشخیص می‌دهد که زندگی حقیق او موهبت خداوند به اوست. او دیگر با قدرت خودش زندگی نمی‌کند و خویشتن را تسلیم خدا می‌کند. بولتمان بر این درک از حیات مسیحی تأکید بسیار دارد.

در تفسیر بولتمان، فیض باید به عنوان یک رخداد درک شود، اما چه رخدادی؟ این رخدادی است که افعال عظیم[۳] مقوم آن هستند؛ یعنی رخدادهای نجات‌بخشی که خدا در عیسی مسیح قرار داده است. تا آن‌جا که انسان از بندگی گذشتهٔ خود نجات یافت، گذشته‌ای که او هیچ وقت نمی‌توانست خود را از آن خلاص کند، این افعال عظیم که از بیرون، یعنی از خدا در وضعیت انسان وارد شده‌اند، بخشایش را برای انسان ممکن ساخته، در عین حال، آن‌ها تا آن‌جا که مسیح امکان از دست رفتهٔ وجود حقیق انسان را به عنوان پسر خدا به او بازگرداند، زندگی جدیدی را ممکن ساختند. بنابراین، برای بولتمان، کار خدا در عیسی مسیح یا به عبارت دیگر، فیض خدا که به مسیح عطا شده، برای وجود انسانی منحصر به فرد و سرنوشت‌ساز است و تنها راه نجات و رستگاری انسان به حساب می‌آید. این

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۳، آیهٔ ۲۸.

2. forensic

3. mighty acts (کارهای بزرگ)

نکته‌ای است که ارزش مطرح شدن را دارد، زیرا انتقاد بنیادی بولتمان از بعضی عناصر سنّتی در ایمان مسیحی ممکن است باعث شود که دانشجوی بی‌توجه به افکار او متوجه این حقیقت نشود که در این مطلب اساسی، بولتمان به شکلی محکم و استوار بر بنیان اعتقاد تاریخی تکیه زده است. بولتمان ـ این‌جا دوباره متذکر می‌شویم که او با بارث اشتراک بسیار دارد ـ بسیار ارتدکس‌تر یا سخت‌کیش‌تر (به بهترین معنای این اصطلاح) از بسیاری از الهیون لیبرال قرن اخیر است که مایل بودند از آمدن مسیح فقط به عنوان عالی‌ترین تجلّی خدا یاد کنند، که در نوع خود با تجلّیات خدا در وجدان، در طبیعت و ادیان غیر مسیحی تفاوتی ندارد، ولی برای بولتمان این رخدادی کاملاً متفاوت است. می‌توان آن را فوق طبیعی نامید، بدین معناکه آن مداخله‌ای حقیقی از بیرون در وضعیت انسان است ـ اگر تحلیل ذکر شده از وجود انسان در جایی به حقیقت نزدیک شود، راه دیگری غیر از این برای نجات انسان وجود ندارد. بولتمان تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم است و همان‌طور که می‌دانیم آن را مخفی نمی‌کند، اما این مسئله مانع از آن نمی‌شود که او کامل و به وضوح، وجه افتراق مسیحیت و اگزیستانسیالیسم را ببیند؛ وانگهی، او به عنصر متمایز و ضروری در مسیحیت به عنوان دین فوق طبیعی که هیچ فلسفه‌ای نتواند آن را بر آورده کند، آگاه است. همان‌طور که گفتیم، فیض یک رخداد است، یعنی فعل خدا در مسیح؛ اما آیا فعل خدا در مسیح رخدادی مربوط به گذشته نیست، در حالی که فیض یقیناً در زمان حال است؟ آیا ما می‌توانیم به همین سادگی فیض را با رخداد نجات که یک بار برای همیشه تقریباً دو هزار سال پیش اتفاق افتاده است، یکی بدانیم؟ جواب بولتمان این است که فیض ـ و البته این به معنای خود رخداد نجات نیز هست ـ حاضر است، هرگاه که کلمهٔ الهی اعلام و به‌طور حقیقی استماع شود، به گونه‌ای که امکان از دست رفتهٔ اکتساب وجود حقیقی برای شنوندهٔ کلمه، دوباره بازگردانده شود. آن امکان در برابر او به عنوان چیزی که می‌تواند در مورد

آن تصمیم بگیرد، قرار داده می‌شود ــ و او در واقع، می‌تواند برای آن در عمل ایمان تصمیم بگیرد. بدین طریق، افعال عظیم با هستی او در زمان حال سروکار دارند، بنابراین، فیض در زمان حال موجود است.

ما در این‌جا شاهدی بر تأثیر فراوان پروتستان و فرقهٔ ایوانجلیکال بر افکار بولتمان داریم. دل مشغولی او، اعلام انجیل به جهان است. می‌توان نتیجه گرفت که او اهمیت زیادی به موعظه می‌دهد و شعائر دینی را به عنوان طرق بیان کلمهٔ الهی تلقی می‌کند. بدون شک، «کلمه» می‌تواند به شیوه‌های دیگری نیز بیان و استماع شود ــ برای مثال صرفاً از طریق خواندن **عهد جدید**. اما نکته این است که به هر طریقی که کلمه بتواند اعلام و استماع شود، در چنین اعلام و استماعی فیض برای من حضور دارد و رخدادهای نجات‌بخش هم اکنون برای وجود من دارای اهمیت و معنا هستند. این‌که بگوییم چیزی برای وجود من دارای اهمیت و معناست، بدین معناست که آن امکانی را برای من حاضر می‌کند. این دقیقاً همان چیزی است که فیض الهی، همان‌گونه که دیده‌ایم، انجام می‌دهد. آن برای انسان امکان به دست آوردن وجود حقیقی‌اش را مهیا می‌کند. در همان آغاز اشاره کردیم که بولتمان با توجه به پرسش از وجود انسانی به سوی **عهد جدید** می‌رود. آن پرسش این است که: برای وجود من، این چه معنایی دارد؟ یا این‌که بگوییم، چه امکانی در این‌جا برای من حاضر است؟ اگر رخدادهای نجات‌بخش را صرفاً به عنوان اتفاقات تاریخیِ عینی که نوزده قرن پیش رخ داده‌اند، لحاظ کنیم، آن‌گاه من از شنیدن آن‌ها مملو از تحسین می‌شوم، درست همان‌گونه که ممکن است از خواندن محاکمه و مرگ سقراط در زمان قبل در آتن لذت ببرم. ولی این با اعطای یک امکان حاضر به من تفاوت بسیار دارد ــ بلکه در واقع، ممکن است من مأیوس شوم، زیرا برای مثال، امکان شجاعت و شرافت سقراط می‌تواند فراتر از من باشد. در مورد افعال عظیم، برای این‌که یک امکان بتواند در زمان حال برای من حاضر شود یا برای آن‌که آن

رخداد بتواند برای من دارای معنا باشد، لازم است، همان‌گونه که بولتمان می‌گوید، فیض الهی که خودش رخداد نجات‌بخش است در اعلام و استماع کلمه، برای من حاضر باشد. اما اگر چنین باشد، آن‌گاه رخدادهای نجات‌بخش صرفاً اتفاقات تاریخی گذشته، یعنی فقط واقعیات تاریخی ــ به مفهوم عمومی آن ــ نیستند. بدین ترتیب، بولتمان در خصوص رستاخیز مسیح، ادعا می‌کند که اعتقاد به رستاخیز، با اعتقاد به این‌که شخص عروج یافته، در کلمه‌ای که هم اکنون اظهار می‌شود، حاضر است، یکی است.[1] رخداد گذشته، در عین حال، رخداد حاضر نیز هست و این رخداد حاضر، برای وجود من دارای معناست ــ این فیض است که با آن، من می‌توانم بخشایش را تجربه کنم و امکان زندگی جدید داشته باشم.

اما آیا این ردّ موضعی نیست که قبلاً بیان شد؛ یعنی این موضوع که بولتمان فیض را با رخدادهای نجات‌بخش که خدا در عیسی مسیح ظاهر ساخته، یکی می‌داند؟ این رخدادها این خصوصیت را دارند که یک بار و برای همیشه واقع شده‌اند (Einmaligkeit) و به زمان و مقطع تاریخیِ معینی اختصاص دارند. اما اکنون به نظر می‌رسد که فیض مجموعه‌ای کامل از رخدادهاست و هر زمانی که کلمه اعلام و استماع شود، تکرار می‌شود. بولتمان هرگونه تناقضی را در این‌جا انکار می‌کند. ما مجموعه‌ای از رخدادهای مختلف نداریم، بلکه یک رخداد است ــ گرچه رخدادی از نوعی خاص. بولتمان آن را یک رخداد معادشناختی[2] نامیده است. این رخداد مربوط به زمان گذشته است؛ بدین معنا که تقریباً نوزده قرن پیش خدا به شیوه‌ای قطعی عمل کرد و در وضعیت انسان دخالت کرد. این، هم‌چنین رخدادی مربوط به زمان حال است، نه فقط به این معنا که نتایج پایدار آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده با ما باقی می‌ماند، بلکه مهم‌تر از آن بدین معنا که خدا اکنون به شیوه‌ای قطعی عمل

1. *Th. des, NT*, p. 301.

2. eschatological

می‌کرده و در وضعیت من دخالت می‌کند و فقط به این دلیل، آن رخداد می‌تواند نجات‌بخش تلقی شود، رخدادی که برای وجود من معنا دارد و امروزه به انسان‌ها مربوط است.

اما به این رخداد معادشناختی چه معنایی می‌توان عطا کرد؟ چنین رخدادی چگونه ممکن است که هم مربوط به گذشته باشد و هم حال ـ و احتمالاً مربوط به آینده؟ قبل از این‌که بتوانیم به این سؤالات پاسخ دهیم و یا بحث بولتمان از افعال عظیم را کامل‌تر بررسی کنیم، لازم است به تحلیل وجودی برگردیم و آرای هیدگر را دربارهٔ ماهیت تاریخ لحاظ کنیم، آرایی که من معتقدم بر اندیشهٔ بولتمان در این مورد، تأثیری شگرف داشته است، زیرا قبلاً چشم انداز گسترده‌ای از مسائل جدید در برابر ما گشوده شده است ـ یعنی مسائل مربوط به فهم وجود انسان از حیث زمان‌مندی و تاریخ‌مندی او.

۷

وجود زمانی و تاریخی

۲۱. زمان‌مندی و تاریخ‌مندی

هیدگر وجود انسان را به عنوان پروا تعریف کرد، اما گفتیم که این را نمی‌توان تحلیل نهایی دانست، چرا که بحثِ ما به وجود غیر حقیقیِ روزمرهٔ انسان محدود شده بود. اینک باید ببینیم که هیدگر تفسیر اساسی‌ترِ وجود انسان را چگونه ادامه می‌دهد. یا می‌توان سؤال را بدین گونه مطرح کرد که: پروا چگونه ممکن می‌شود؟[۱]

به یاد می‌آوریم که پروا، در عین وحدت، دارای سه ساختار امکان، مجعولیت و سقوط بود. نشان دادن این‌که چه چیزی پروا را ممکن می‌کند، همانند این است که نشان دهیم چه چیزی این سه ساختار را در وحدت پروا مرتبط می‌سازد. آن‌گاه ما به هستیِ اساسی انسان راه می‌بریم که با آن، وجودش هم می‌تواند غیر حقیقی باشد ـ که با پروا تشخّص می‌یابد ـ و هم حقیقی. امکان بر «پیشاپیش خود قرار داشتن» و «چیزی که انسان قبل از آن قرار دارد» دلالت می‌کند. انسان در وجود سقوط کردهٔ

---

۱. مقایسه کنید با: S. u. Z., p. 324 ff.

روزمره‌اش امکانات حقیقی خود را از دست داده، از مسئولیت خویش می‌گریزد، اما به میزانی که امکانات او به او بازگردانده شوند، در برابر آینده قرار خواهد گرفت. بنابراین، امکان بر آینده مبتنی است. از طرف دیگر، مجعولیت بر چیزی دلالت دارد که از قبل آن‌جاست. انسان همواره از قبل خود را در وضعیتی می‌یابد، هم‌چنین در وجود روزمرهٔ خود از ظهور وضع حقیقی خویش می‌گریزد. اما تا آن‌جا که در مواجهه با انکشاف وضعیت خود قرار گیرد، در می‌یابد آن‌چه او هست با آن‌چه او بوده است، ارتباط دارد. مجعولیت او بر گذشته بنیان نهاده شده است. سقوط اساساً به «حال» مربوط می‌شود. انسان با اجتناب از پذیرش گذشتهٔ حقیقی و یا آیندهٔ حقیقی خود، خویشتن را در دل‌بستگی‌ها و تعلّقات خاطر به «حال» از دست داده، وجودش را در امکاناتی که در دست‌رس است، منتشر و پراکنده می‌کند.

هیدگر، این گذشته، حال و آینده را که از ساختار سه گانه پروا نشأت می‌گیرند، «زمان‌مندی»[1] می‌نامد. این زمان‌مندی، همان وجود اصیل[2] انسان است که پروا را به مثابهٔ نحوهٔ غیر حقیقی وجود او ممکن کرده و نیز باید نحوهٔ حقیقی وجودش را ممکن سازد، هرچند ما اینک باید ببینیم دقیقاً چگونه نحوهٔ حقیقی وجود تقوّم پیدا می‌کند. با این حال، این‌که می‌گوییم «انسان زمان‌مند است»، بدین معنا نیست که او هم‌چون شیئی در زمان، قرار دارد. گذشته و آیندهٔ انسان به نحوی به او تعلّق دارند که گذشته و آینده نمی‌توانند برای مثال به تخته سنگ یا هر شیئی در درون زمان تعلّق داشته باشند. هم‌چنان‌که خواهیم دید، فقط انسان امکان متحد کردن گذشته، حال و آیندهٔ خود را دارد.

چون انسان به این نحوهٔ خاص «زمانی» است، «تاریخی» نیز هست. تاریخ برای

---

1. temporality (*Zeitlichkeit*)
2. original

او ممکن است، چون زمان‌مندی او صرفاً به معنای موجودِ درون زمان[1] نیست، بلکه به معنای وجودی است که با گذشته، حال و آینده در چنان نحوه‌ای قوام یافته که در هر لحظهٔ مفروض، نه تنها حال، بلکه گذشته و آینده هم برای او منکشف و واقعی می‌شوند.

اما تاریخ چیست؟[2] در این‌جا ما با واژه‌ای مواجهیم که الهی‌دانان غالباً آن را به کار گرفته‌اند، اما به ندرت آن را بررسی کرده و نیز کم‌تر آن‌را موضوع تحلیل هستی‌شناختی که شرط قبلی تفکّر الهیاتی روشن به شمار می‌آید، قرار داده‌اند. این واژه دارای ابهامی آشکار است، چراکه هم می‌تواند به معنای واقعیت تاریخی باشد (= Geschichte) و هم به معنای مطالعهٔ علمی آن (= Historie). هیدگر با تاریخ به معنای اول، یعنی با جریان رخداد تاریخی، سروکار دارد. آن واژه را چگونه باید فهمید؟

او برای تاریخ چهار معنا که عموماً با یکدیگر مرتبط هستند، تشخیص می‌دهد: الف) این واژه به معنای گذشته به کار می‌رود، هم‌چنان‌که وقتی در مورد چیزی به عنوان «متعلّق به تاریخ»، شاید تا حدّی از روی تحقیر، سخن می‌گوییم، همین معنا مورد نظر ماست. منظور ما این است که آن شیء با حال مرتبط نبوده و نیز دیگر بر حال تأثیر نمی‌گذارد. ب) اما واژهٔ «تاریخ» در محاورات عمومی به معنای عکسِ معنای یاد شده هم به کار می‌رود؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود که ما نمی‌توانیم از تاریخ فرار کنیم، در این‌جا تاریخ بازهم به معنای گذشته است، اما گذشته‌ای که پیوسته به نحوی برای ما زنده و حاضر است. بنابراین، گذشته معنای دوگانه دارد ـ می‌تواند به زمانی متعلّق باشد که دیگر آن‌را به خاطر نمی‌آوریم، در عین حال، چیزی از گذشته است که می‌تواند هنوز هم با ما باشد، از قبیل یک شعر قدیمی. پس

---

1. Innerzeitigkeit

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, p. 376.

در معنای دوم، تاریخ صرفاً به عنوان گذشته لحاظ نمی‌شود، بلکه آن را به معنای چیزی که در گذشته ریشه دارد و پیوسته «حاضر» است، در نظر می‌گیریم. تاریخ را به عنوان صیرورت، یعنی به عنوان ارتباط وقایعی که از طریق گذشته، حال و آینده امتداد یافته، درک می‌کنیم. ج) تاریخ را می‌توان به عنوان گسترش روابطِ بشری، یعنی فرهنگ انسانی در شکل‌های مختلف آن، متمایز از طبیعت، درک کرد، هر چند به تعبیری، طبیعت می‌تواند به عنوان صحنه‌ای از جنگ یا محلی از پرستش و جز این‌ها، به تاریخ تعلّق داشته باشد. د) امر تاریخی با امر سنّتی، یکی دانسته می‌شود، خواه ریشهٔ این سنّت درک شود، خواه درک نشود.

هرچند این درک‌های عامیانهٔ متفاوت از معنای واژهٔ «تاریخ» در برخی موارد متضاد و ناسازگارند، هیدگر می‌گوید همه آن‌ها یک وجه مشترک دارند و آن این است که همهٔ آن‌ها به عنوان موضوع رخداد تاریخی به انسان مربوط می‌شوند. اما اگر چنین باشد، آن‌گاه تاریخ باید به نحو وجودی درک شود. معنای این سخن این است که تاریخ تحت مقولاتی که برای اشیا به کار می‌روند ـ از قبیل مقولهٔ علیت و امثال آن ـ درک نمی‌شود، بلکه آن را تحت مقولات وجودی که نحوه‌های ممکن وجود انسان را توصیف می‌کنند، می‌فهمیم. تاریخ فقط نحوهٔ وجود انسان به مثابهٔ وجودی تاریخی است. اما چرا عموماً تحقیقات تاریخی به اشیا، ابزارها، آثار هنری، محل‌های پرستش و دیگر امور مادی که از فرهنگ‌های باستان باقی مانده‌اند، منحصر می‌شود؟ این بدین دلیل است که انسان فاعل شناسایی محض نیست، بلکه همواره «موجود ـ در ـ عالم» است. هیدگر این ابزارها و اشیای دیگر را که اهمیت تاریخیِ دارند، امور تاریخی ثانوی می‌نامد. اما امر تاریخی اولی، خود انسان است.[۱] این تمایزی بسیار مهم برای هدف ماست.

---

1. *S. u. Z.*, p. 381.

اینک می‌کوشیم تا اهمیت و معنای این تمایز را دریابیم. فرض کنید ما در موزه‌ای از اشیای عتیقه، یعنی لوازم قدیمی خانگی قرار داریم.[۱] این وسایل به زمان گذشته تعلّق دارند. با این حال، در زمان حال موجودند. چه چیزی آن‌ها را تاریخی کرده است؟ آن‌ها مطمئناً با زمانه تغییر کرده‌اند ـ برای مثال کهنه، پوسیده و شکسته شده‌اند ـ اما این فی‌نفسه چیزی را تاریخی نمی‌کند. آن وسایل دیگر به کار نمی‌آیند. (از آن‌ها استفاده نمی‌شود)، اما این هم فی‌نفسه چیزی را تاریخی نمی‌کند. هیدگر می‌پرسد: پس «چه چیزی در آن‌ها گذشته است؟» پاسخ این است که «هیچ چیز به جز جهانی که آن اشیا در آن به نظامی ابزاری تعلّق داشته‌اند و می‌بایست در دست‌رس و استفادهٔ دازاین در دل‌بستگی و تعلّق خاطرش به جهان بوده باشند. آن جهان، دیگر وجود ندارد، اما شیئی که درون آن جهان موجود بود، وجود دارد. اینک این شیء صرفاً بدین دلیل تاریخی به حساب می‌آید که به جهان ابزاری انسان‌ها درگذشته تعلّق داشته است. تاریخ‌مندی این شیء، اشتقاقی یا ثانوی است و در حقیقت، از تاریخ‌مندی انسان که به‌طور اولی تاریخی است، نشأت گرفته است.

اما اگر این چنین باشد، آن‌گاه تاریخ نمی‌تواند ارتباط عینی وقایع باشد. اشیا فقط وقتی که برای انسان دارای اهمیت باشند، تاریخی می‌شوند، و انسان که به‌طور اولی تاریخی است، هرگز شیء نیست. انسان وجود دارد؛ یعنی در برابر امکانات قرار دارد. بنابراین، مادهٔ تاریخ، وجود است و وجود به معنای امکان است. اما آیا این یاوه و عبث نیست؟ مطمئناً تاریخ با واقعیت قوام می‌یابد، نه با امکان، اما انسان به چه معنا واقعیت است؟ نه به عنوان شیئی با اوصاف معین و ثابت، بلکه به عنوان موجودی که خویشتن را بر امکانی انتخاب شده می‌افکند.

با این فهم وجودی از عنصر تاریخی مورد نظر، هیدگر مدعی است که علم

---

1. *S. u. Z.*, p. 430.

تاریخ با مطالعهٔ امکان (=امر ممکن) سرو کار دارد.[1] تـاریخ، انکشـاف انسـان در امکانات تاریخی اوست، تاریخ هرچه بیش‌تر امکانات را بفهمد، نافذتر و عمیق‌تر می‌شود، اما به هر امکانی نمی‌پردازد، هم‌چنان‌که به‌طور کلی، مشخص شد، فقط به یک امکان گزینشی می‌پردازد. مطابق دیدگاه هیدگر، تاریخ با انسان در امکانات حقیقی او سرو کار دارد؛ یعنی زمانی که او از سطح وجود روزمره فراتر رفـته، بـه چیزی بزرگ‌تر، والاتر و اساسی‌تر نایل آید. وانگـهی، تـاریخ بـا چـنان امکـان حقیقی‌ای سرو کار دارد که به عنوان امکـان بـرای انسـان امـروزی تکـرارپـذیر (Wiederholbar) است. بنابراین، تاریخ به سوی آینده جـهت دارد. امکـانی کـه تاریخ آن را مطالعه می‌کند، به عنوان نمونه‌ای خیالی لحاظ نمی‌شود، بلکه به عنوان سرنوشتی قطعی که بتواند قابل تکرار باشد، منکشف می‌شود، به گونه‌ای که قدرت امکان در وجود حاضر احساس شود؛ یعنی امکان در آیندهٔ خویش به آن وجود تعلّق پیدا کند.[2] گرچه جهان‌های گذشته، اهمیت خود را برای وجود حاضر ما از دست داده‌اند و اشیای باقی‌مانده از آن‌ها به موزه‌ها برده شده‌اند، امکانات حقیقی انسان با از بین رفتن جهان ابزاری از بین نمی‌روند، بلکه می‌توانند در جهان ما برای ما حاضر باشند.

دیدگاه خود هیدگر را در مورد تاریخ هستی‌شناسی می‌توان به عنوان نمـونه و کاربرد فهم او از خصیصهٔ تاریخ به نحو عام لحاظ کرد. او به ما می‌گوید که مجذوب تفلسف یونانیان شده است؛ یعنی فلسفه‌ای که او آن را به عنوان تحقیق بی‌قرار و دائمِ وجود درک می‌کند.[3] اما منابع اصیل فلسفه بـا تأثـیر مـرگ‌بار سـنّت در پـرده نگه داشته شده‌اند؛ یعنی همان سنّتی که نافهمیده و ارزیابی ناشده، پـذیرفته شـده

1. *S. u. Z.*, p. 394.

2. *S. u . Z.*, p. 395.

3. *S. u. Z.*, p. 2.

بود.[۱] او فلسفهٔ خود را تلاشی برای اصلاح و بهبود امکان اصیل تحقیق برای یافتن وجود بما هو وجود می‌داند.

فلسفهٔ و تاریخ در دیدگاه هیدگر که در نظر اول عجیب و متناقض می‌نماید، بررسی دقیق‌تری را اقتضا می‌کند و نباید آن‌را آسان کنار گذاشت. اگر موضوع تاریخ، انسان است و انسان چون دارای وجود است در وجودش با طبیعت تفاوت دارد، آن‌گاه می‌توان نتیجه گرفت که روش‌ها و مفاهیمی که مورخ به کار می‌گیرد باید برای موضوع او مناسب باشد و نیز باید این روش‌ها و مفاهیم با مفاهیمی که در تحقیق علمی در مورد طبیعت به کار می‌روند، متفاوت باشند. به تعبیر دیگر، مورخ باید مفاهیم مربوط به وجودیت[۲] (=وجودی بودن) را به کار ببرد. در واقع، هیدگر اولین کسی نبود که این مطلب را درک کرد. او آشکارا تصدیق می‌کند که مدیون دیلتای[۳] و یورک[۴] است.[۵] این دو متفکّر از قبل آگاه بودند که تاریخ از روش‌های علمی که در مطالعهٔ طبیعت به کار می‌روند، استفاده نمی‌کند.

می‌توان ثابت کرد که بسیاری از مورخان ـ اگرچه ناآگاهانه و بدون هیچ‌گونه نظریه‌ای آشکار در ذهن ـ در تحقیقات تاریخی از قواعدی تبعیت کردند که هیدگر نشان داده بود. مورخ باید موضوع خود را انتخاب کند. اما معیار انتخاب او چیست؟ او می‌تواند بگوید که آن‌چه را مهم می‌داند، انتخاب می‌کند. اما این سؤال پیش می‌آید که مهم برای چه چیزی؟ مطمئناً معقول است بگوییم که منظور آن چیزی است که برای وجود انسانی مهم است. اما قبلاً دیدیم که مهم بودن برای وجود صرفاً بدین معنا است که امکانی برای وجود شخص، حاضر شود. بنابراین،

---

1. *S. u . Z.*, p. 21.
2. existentiality
3. Dilthey
4. York
5. *S. u. Z.*, p. 193 ff.

چنین تاریخی که آن را توصیف کردیم، امکان را به عنوان موضوع خود داراست. درس‌های تاریخ را می‌توان صرفاً درک امکانات حقیق فهمید (چه امکانات به فعلیت رسیده و چه غیر آن‌ها) این امکانات، زمانی به‌طور بالفعل در وضعیتی وجودی ظهور داشته‌اند و اکنون نیز هنوز قابل تکرار و لذا حاضرند.

حال به بولتمان باز می‌گردیم. در حالی‌که وی آشکارا از فلسفهٔ هیدگر در مورد تاریخ یاد نمی‌کند، اما به راحتی می‌توان نشان داد که چنین درکی از تاریخ، اساس تفسیر او را از الهیات **عهد جدید** تشکیل می‌دهد. و در واقع، در رهیافت وجودی به الهیات باید انتظار چنین امری را داشت، رهیافتی که در آن الهی‌دان با در ذهن داشتن پرسش از وجود انسانی به سراغ **عهد جدید** و عبارت‌های تاریخی آن می‌رود. بولتمان در اولین مقاله از دو مقالهٔ خود دربارهٔ اسطوره‌زدایی، جهانی را توصیف می‌کند که در نوشته‌های **عهد جدید** با آن برخورد می‌کنیم،[1] آن جهان، اساساً عالمِ جهان‌شناسی بابلی است؛ یعنی زمین سطحی است که در بالای آن، جام معکوس آسمان قرار دارد و آن زمین بین فلک بالا و عالم پایین احاطه شده است. قدرت‌های عجیب و نامرئی، مانند فرشتگان در آسمان و شیاطین در زیرزمین، هم در امور انسانی و هم در حوادث طبیعی مداخله دارند. حوادث مخفی و معجزه آسا به آن‌ها نسبت داده می‌شود. آری، هم‌چنین است حوادث روزمره مانند بیماری. درست است بگوییم که انسان امروزی هم‌چنان‌که در این عالم حرکت می‌کند، خود را در موزهٔ عتیقه‌جات هیدگر می‌یابد، زیرا جهانی است که دیگر وجود ندارد. مفاهیم این عالم به همان اندازه از درک انسان جدید به دور است که ابزار سخت موجود در موزهٔ هیدگر از اشتغال کار روزانهٔ انسان. این مفاهیم طرح‌هایی از فهم متقدم‌تری از عالم را ارائه می‌دهند، اما آن‌ها برای انسان امروزی نامعقولند. وقتی

---

1. *K. u. M.*, vol. I, pp. 15-16.

او بیمار می‌شود به کسی مراجعه نمی‌کند، تا جن و ارواح پلید را از درونش خارج کند بلکه سراغ طبیبی کارآزموده را می‌گیرد. جهان **عهد جدید** مرده است و دیگر معنا ندارد. انقلاب کپرنیکی و همهٔ اکتشافاتی که از آن زمان تاکنون به عمل آمده جهان‌بینیِ انسان عادی را کاملاً تغییر داده است.

بولتمان می‌گوید: جهان‌بینی **عهد جدید**، اسطوره‌ای[1] است. بدون تردید، چنین است، اما این گمراه کننده خواهد بود، اگر تشخیص ندهیم که جهان‌بینی جدید نیز اسطوره‌های خاص خود را داراست و می‌تواند برای انسان‌هایی که دو هزار سال بعد از زمان ما زندگی خواهند کرد، نامعقول باشد. اکنون یک شیء عجیب در آسمان به عنوان نشانه‌ای از خدایان تفسیر نمی‌شود، بلکه آن‌را به عنوان بشقاب پرنده ملاحظه می‌کنند. اما این سخنی است جنبی و نکتهٔ اساسی بحث ما نیست. جهان **عهد جدید** از جهان‌بینی انسان‌های مدرن، چه کم‌تر و چه بیش‌تر اسطوره‌ای باشد، عالم ما نخواهد بود، بلکه موزه‌ای از عتیقه‌جات است.

البته این نتیجه نمی‌دهد که امروزه **عهد جدید** دیگر چیز مهمی برای گفتن ندارد. آن‌چه ما لحاظ کرده‌ایم به تعبیر هیدگر، امر تاریخی ثانوی است. سابقه و پیشینه برای آن‌چه باید وقایع نجات‌بخش نامیده شود فقط در **عهد جدید** یافت می‌شود. با این حال، حتی این وقایع در این زمینه در هم آمیخته‌اند؛ برای مثال داستان عروج عیسی، آن‌طور که در انجیل لوقا و کتاب اعمال رسولان نقل شده، تصویر عالم از دیدگاه **عهد جدید** را توصیف می‌کند. مشکل اسطوره‌زدایی، تا آن‌جا که به نوع عنصر اسطوره‌ای که تاکنون لحاظ شده، مربوط می‌شود، به عنوان مشکلِ آزادسازی امر تاریخی اولی از عنصر تاریخی ثانوی در **عهد جدید** بیان می‌شود. عنصر تاریخی اولی عبارت است از امکانات وجود، آن گونه که در گذشته

---

1. Mythical

برای دیگران حاضر بودند و امروزه نیز می‌توانند برای من قابل تکرار و حاضر باشند. موضوع اصلی **عهد جدید** چنین امکانی است ـ یعنی امکان بخشایش و زندگی جدیدی که خداوند در مسیح ارائه داده است. این همان چیزی است که در تاریخ **عهد جدید** برای وجود انسان جدید دارای اهمیت است؛ یعنی امکان تصمیم در زمان حاضر. آن‌چه بولتمان می‌کوشد انجام دهد این است که این عنصر تاریخیِ اولی و اساسیِ **عهد جدید** را آشکار کند تا آن را از امر تاریخی ثانوی و بی‌معنای امروزه جدا کرده، آن‌گاه آن را به امکان تصمیمی واقعی برای انسانِ عصر حاضر تبدیل کند. اگر چنین باشد، کار او تخریب عنصر تاریخی در **عهد جدید** نیست، بلکه عکس آن است.

اینک ما در موضعی هستیم که بهتر می‌توانیم بفهمیم مراد بولتمان از رخداد معادشناختی چیست. به نظر می‌رسد که این به مفهوم امکان حقیقیِ تکرارپذیر از نظر هیدگر شباهت بسیار دارد، همان امکانی که برای وی، مهم‌ترین عنصر در تاریخ به حساب می‌آید. هم‌چنان‌که دیدیم، چنین امکانی را هیدگر امکانی می‌داند که می‌تواند آن قدر تکرار شود که قدرت امر ممکن در وجود حاضر احساس شود. هر چند قدرت لطف الهی و امکانی که در انسان به ودیعه نهاده شده، ابتدا در آمدن مسیح تحقّق پیدا می‌کند.

هرگاه که «کلمه» بیان و استماع شود، مجدداً احساس می‌شود. بدین طریق، رخداد لطف می‌تواند هم در گذشته و هم در حال درک شود. اما در عین حال، ما باید به خاطر داشته باشیم که برای بولتمان رخداد معادشناختی، چون از خداوند نشأت می‌گیرد، خصوصیتی منحصر به فرد دارد، در حالی که برای هیدگر بدون تردید، امکان‌های تکرارپذیر حقیقیِ بسیاری در تاریخ وجود دارد. بنابراین، این دو مفهوم ـ یعنی رخداد معادشناختی و امکان تکرارپذیر حقیقی ـ اگرچه در ساختار مشابهند، کاملاً یکی نیستند.

اینک ما با روشن کردن درک وجودی از تاریخ به کار بررسی دقیق‌تری از مفاهیم اسطوره‌ای و تاریخی می‌پردازیم، قبل از این‌که ببینیم آن دیدگاه از تاریخ که در صفحه‌های پیش مطرح شد، چگونه می‌تواند برای تفسیر افعال عظیم به کار برود.

۲۲ . مفاهیم اسطوره‌ای و تاریخی

خداوند به شیوه قاطع و منحصر به فرد در عیسی مسیح عمل کرده است. این، بنیاد دین مسیحی است، و بدین دلیل، مسیحیت، با همهٔ فلسفه‌های انسانی تفاوت دارد. اما «افعال عظیم» را به نحو الهیاتی چگونه می‌توان فهمید. تفسیر بولتمان ظاهراً به امکان تشخیص سه عنصر در گزارش **عهد جدید** از افعال خداوند وابسته است.

اولین آن‌ها این است که عنصر اسطوره‌ای وجود دارد. اما اسطوره چیست؟ به نظر می‌رسد که این واژه، اصطلاحی بسیار مبهم است. بولتمان امر اسطوره‌ای را به عنوان نحوه‌ای از تفکّر که در آن، آخرت و خدا به عنوان امور بشری و این دنیایی نمایان شده‌اند، تعریف می‌کند.[1] اما این تعریف کافی و روشن نیست، زیرا همان‌طور که پروفسور هندرسُن[2] می‌گوید، اسطوره‌های دنیوی از قبیل اسطورهٔ نازی دربارهٔ نژاد برتر و اسطورهٔ مارکسیستی دربارهٔ بهشت بی‌طبقه وجود دارد که اصلاً امر الهی در آن‌ها نیست.[3] این اعتراض در خصوص تعریف اسطوره به عنوان داستان‌هایی دربارهٔ خدایان نیز صادق است. خود بولتمان می‌گوید که تصویر عالم از دیدگاه **عهد جدید**، تصویری اسطوره‌ای است.[4] اما در این جمله مراد او از

---

1. *K. u. M.*, vol. I, P. 220 note.

2. Henderson

3. *Myth in the New Testament*, S. C. M. Press, pp. 52-30.

4. *K. u. M.*, vol. I, p. 15.

اسطوره چیست؟ همان‌طور که قبلاً دیدیم، او در مورد زمینی مسطح تحت آسمان گنبدی شکل، یعنی همان جهان‌شناسی بابلی، سخن می‌گوید، اما این مطابق تعریف صوری او، اسطوره نیست. این علم یا جهان‌بینی، ابتدایی و قدیمی است، نه توصیف خدا در قالب این عالم، بلکه توصیفی از خود این جهان است، آن‌گونه که متفکّران پیشین آن را تصور می‌کردند.

با توجه به این ابهام که در سخنان بولتمان در مورد اسطوره وجود دارد، باید در نظریات او، نه تنها در تعاریف صوری، بلکه در شیوهٔ آشکاری که از امر اسطوره‌ای سخن می‌گوید، معنایی را جست‌وجو کنیم که او به واژهٔ اسطوره نسبت می‌دهد. ما نمی‌کوشیم اسطوره را به نحو عام تعریف کنیم، بلکه صرفاً آن‌چه را بولتمان ـ آگاهانه یا ناآگاهانه ـ از این اصطلاح در نظر دارد، تا آن‌جا که برای هدف و مقصد ما مهم است، توصیف می‌کنیم. ما اسطوره را در دو معنایی که در بر دارد، لحاظ می‌کنیم: الف) آن‌چه می‌تواند به درستی اسطوره نامیده شود؛ یعنی بیان خدا و آخرت در قالب‌های این جهانی و انسانی. ب) هر چیز در **عهد جدید** که مفاهیم قرن اول بر آن‌ها دلالت دارد و حالا به عالمی تعلّق دارند که دیگر وجود ندارد و برای تفکّر جدید معقول و پذیرفتنی نیست. به معنای اولِ اسطوره پس از این باز خواهم گشت. در مورد معنای دوم بلافاصله اشکالی به میان می‌آید، زیرا چه کسی می‌گوید که برای تفکّر جدید چه چیزی پذیرفتنی و معقول است و چه چیزی نیست؟ در برخی از موضوعاتْ توافق عامی را می‌توان یافت. داستان عروج عیسی که قبلاً به عنوان نمونه ذکر شد ظاهراً فقط زمانی معقول خواهد بود که ما جهان‌شناسی بابلی را بپذیریم، و چون ما در عصر پس از کپرنیک زندگی می‌کنیم، ظاهراً برایمان نامعقول جلوه می‌کند. (البته معنای این سخن انکار این واقعیت نیست که آن به نحو دیگری می‌تواند معقول باشد). موضوعات دیگری وجود دارد که در مورد آن‌ها توافق بسیار کمی وجود دارد؛ برای مثال معجزه‌های عیسی را

ملاحظه کنید. بولتمان آن‌ها را آشکارا، چون برای تفکّر جدید پذیرفتنی نیستند، رد می‌کند. بولتمان می‌گوید: «ما نمی‌توانیم از چراغ برق یا بی‌سیم استفاده کرده، یا ادعای معالجات پزشکی جدید در موارد بیماری داشته باشیم و هم‌زمان به عالم ارواح و معجزات **عهد جدید** اعتقاد داشته باشیم».[1] اما چنین چیزی نادیده گرفتن این حقیقت است که در این عصر علمی، هر ساله هزاران نفر به لُرد[2] می‌روند، هم‌چنین در کلیساهای پروتستان علاقهٔ واقعی بسیاری به آن‌چه علاج و التیام روحی نامیده شده، وجود دارد. ظاهراً هیچ چیز غیر قابل قبولی در این مورد برای تفکّرات و اذهان جدید وجود ندارد. جدای از این، بسیاری از ما، هم توسعه و گسترش تفکّر جدید و پیش‌رفت علم پزشکی را ارج می‌نهیم و هم معتقدیم که پروردگار ما قدرت التیام و درمان روحی را دارد، البته بدون این‌که بخواهیم بالضروره به شیاطین و دیوها اعتقاد پیدا کنیم.

حقیقت این است که در این نکته ما به نوعی، تأثیر تجدّدگرایی آزاد[3]، و نه تأثیر اگزیستانسیالیسم را بر تفکّر بولتمان می‌یابیم. او هنوز تحت تأثیر دیدگاه شبه علمیِ عالم بسته که نیم قرن قبل عمومیت یافته بود، قرار دارد. به نظر او، هر چیزی که با آن تصویر مفروض از جهان، هماهنگ نباشد، برای اذهان جدید و امروزی پذیرفتنی نیست و به قلمرو اسطوره نسبت داده می‌شود. ما به وضوح تصدیق می‌کنیم که اسطوره در **عهد جدید**، به دو معنایی که توصیف کردیم، وجود دارد، اما خود بولتمان احتمالاً آماده است تا به عنصر اسطوره‌ای در **عهد جدید**، وقایعی داستانی نسبت دهد که واقعاً به عنصر دوم که اینک به آن می‌پردازیم، تعلّق دارد.

---

1. *K. u. M.*, vol. I, p. 18.

۲. لرد (Lourdes) شهری در جنوب غربی فرانسه که دارای معبدی به همین نام است.

3. liberal modernism

این عنصر دوم را ما امر تاریخی ـ عینی می‌نامیم. بولتمان تأکید می‌کند[۱] که عنصر داستانی در **عهد جدید**، با داستان‌های اسطوره‌ای مربوط به خدایان یونانی و هلنی کاملاً متفاوت است، زیرا آن عنصر در شخصِ معین تاریخی، یعنی عیسی مسیح مرکزیت می‌یابد. بنابراین، مورخ علمی، افعال عظیم را به عنوان اتفاقات و رخدادهای عینی مطالعه و بررسی می‌کند، هم‌چنان که در واقع، از ***قانون حواریون*** استفاده می‌شود، وقتی می‌گوید: «مسیح از دست پانتیوس پیلات[۲] (حاکم رومی یهودیان) رنج کشید»، این واقعه جایگاه معینی در تاریخ عالم یافته است.

از میان افعال عظیم، صلیب، عملی است که می‌تواند به عنوان واقعه‌ای تاریخی ـ عینی فهمیده شود. این‌که تعالیم عیسی مخالفت علیه او را برانگیخت، و این‌که او دستگیر، محاکمه و به مرگ محکوم شد، در مورد این‌ها هیچ چیز اسطوره‌ای وجود ندارد. اگر این‌ها به عنوان واقعیت و جدای از تفسیرهای آن‌ها لحاظ شوند، واقعیتی است کاملاً معقول و پذیرفتنی، چه جهان‌بینی شخص مربوط به دیدگاه قرن بیستم باشد، چه قرن یکم و چه از آنِ هر قرنی دیگر. اما آیا الهیات مخصوصاً به امر تاریخی ـ عینی علاقه‌مند است؟ ایمان به صلیب، چیزی است کاملاً متفاوت از این اعتقاد که صلیب واقعیتی است تاریخی، و الهیات با تفسیر و بیان محتوای ایمان سر و کار دارد.

البته تلاش‌هایی به عمل آمده تا عنصر تاریخی ـ عینی را در **عهد جدید** جدا کنند. نتایج این تحقیق بسیار جالب است. به عنوان نمونه‌ای جذاب ما می‌توانیم کار متفکّر فرانسوی گینبر[۳] را لحاظ کنیم.[۴] گینبر با به کارگیری سخت‌ترین شیوه‌های

---

1. *K. u. M.*, vol. I, p. 41.

2. Pontius Pilate

3. Guignebert

۴. به کتابش تحت عنوان *Jesus* انتشارات Kegan Paul نگاه کنید.

تاریخ علمی و نقد متن، ضربه‌ای مهلک به نظریاتی که تصویر عیسی را به عنوان ترکیب اسطوره‌ای محض در نظر می‌گیرند، وارد آورد، و ورای همهٔ تردیدهای معقول، واقعیت تاریخی ـ عینی او را اثبات کرد، اما ورای این، نتایج ایجابیِ تحقیق او کاملاً سخیف است. او با بی‌رحمی بیش از بولتمان، نگارش **عهد جدید** را در این مورد تخریب کرده و به اصطلاح، عیسای تاریخی ـ تصویر سخیف و سبک و بسیار دور از عیسای ایمان و مسیحی ـ را به ما معرفی می‌کند.

اما برای لحظه‌ای فرض کنیم که نتایج تحقیق او غیر از این می‌بود ـ و البته اندیشمندانی که محافظه‌کارتر از وی هستند، به نتایج دیگری دست یافتند. فرض کنیم که او نه تنها واقعیت تاریخی ـ عینی عیسی را اثبات کرده، بلکه اساساً نگارش **عهد جدید** را به عنوان یک کل تأیید کرده و نشان داده است که **عهد جدید**، شرحی از وقایعی ارائه داده است که عملاً در زمان خاصی در تاریخ عالم اتفاق افتاده‌اند. آیا این واقعاً فرق چندانی برای ایمان دینی یا برای الهیات دارد؟ چنین نیست، و حقیقتاً اگر فرق می‌داشت، غیر قابل تحمل می‌بود، زیرا در آن صورت، نه تنها الهی‌دان، بلکه مؤمن مسیحیِ عادی نیز وامدار مورخ می‌بود. ایمان، مبتنی بر تحقیق تاریخی، یعنی مبتنی بر امکان وقایع معینی که در زمان خاصی در تاریخ عالم رخ داده‌اند، می‌بود. این مطمئناً موضعی است که در آن، الهی‌دانان موقعیت خودشان را مشروط به امر تاریخی ـ عینی می‌یابند. اما ما می‌گوییم که نتایج تحقیق تاریخی به هر نحو که باشد، تفاوت چندانی نخواهد داشت. گینبر با بی‌طرفی قابل تحسینی به موضوع خویش نزدیک می‌شود و این تنها روش مناسب برای مورخ علمی است. تحقیق او به طور محض عینی است. اما همان‌طور که قبلاً دیدیم، الهی‌دان هرگز از موضوع خودش منفصل نمی‌شود. او به عنوان مفسر ایمان، از درون و بطن ایمان سخن می‌گوید. رابطه و نسبت او با موضوعش، وجودی است نه عینی. اگر او موضوعش را به نحو عینی درک کند، دیگر الهی‌دان نیست، بلکه فیلسوف یا انسان

شناس است. حال، مخصوصاً افعال عظیم وقتی به عنوان وقایع عینی یا رخدادهای عینی ـ تاریخی لحاظ می‌شوند، دیگر وقایع نجات دهنده نخواهند بود ـ اما دقیقاً به دلیل خصوصیت‌شان به عنوان وقایع نجات دهنده است که الهیات به آن‌ها می‌پردازد.

البته سخن فوق معنایش این نیست که فهم تاریخی ـ عینیِ یاداشت‌های **عهد جدید**، هیچ ارزشی ندارد. وقایع نجات‌بخش فقط وقتی می‌توانند وجود داشته باشند که وقایع عینی خاصی وجود داشته باشند، و این نکته‌ای است که احتمالاً بولتمان تمایل دارد آن را نادیده انگارد. هم‌چنان‌که خواهیم دید، امر تاریخی ـ عینی، ارتباط خاصی با الهیات دارد. فهم کامل افعال عظیم به عنوان وقایع نجات‌بخش به فهمِ آن‌ها به عنوان وقایع عینی در جهان وابسته است، چه آن‌ها به وقایع قبلی و وقایع معاصر و بعدی مربوطند. با این حال، ما با وقایع نجات‌بخشی آغاز می‌کنیم که بر وقایع عینی دلالت دارند ـ نه با وقایع عینی که به وقایع نجات‌بخش تغییر شکل یافته‌اند، زیرا عنصر تاریخی ـ عینی افعال عظیم در الهیات واجد اهمیت اساسی و اولی نیست.

این اولیت به عنصر سوم که ما آن‌را امر تاریخی ـ وجودی می‌نامیم، مربوط است. منظور ما، آن عنصری است که آن افعال را برای وجود من با معنا و مهم می‌سازد؛ یعنی در برابر من امکان حاضری را قرار می‌دهد. به تعبیر هیدگر، آن عنصر، امکان حقیق تکرارپذیری است که در افعال عظیم قرار دارد، و به تعبیر بولتمان، آن، خصوصیت معادشناختی آن‌هاست که به دلیل آن، آن‌ها صرفاً اتفاقات گذشته نیستند، بلکه عمل لطف حاضر خداوند در وضعیت من هستند.

هم‌چنان‌که دیدیم، هیدگر عنصر تاریخی ـ وجودی را موضوع اولیِ همهٔ مطالعات و تحقیقات تاریخی می‌داند. او بیان می‌کند که تاریخ ـ وقتی تاریخ حقیق مورد نظر باشد ـ نه تنها با واقعیات و حقایق، بلکه با امور ممکن نیز سر و کار دارد.

وظیفه و کار اولی تاریخ، تحقیق دربارهٔ وقایع گذشته، از آن حیث که وقایع گذشته‌اند و یا نشان دادن منشأ، نسبت‌ها، عکس‌العمل‌ها و نتایج آن وقایع نیست، بلکه وظیفهٔ تاریخ، متجلّی ساختن انسان در امکانات تاریخی‌اش، و بالاتر از همه، انکشاف امکانات حقیق تکرارپذیر است. احتمالاً او از اثر تاریخی اشپنگلر[1] که سرنوشت فرهنگ‌های کهن را تحلیل کرده تا امکانات آیندهٔ فرهنگ غربی را روشن کند، تأثیر پذیرفته است. چنین تاریخی مطالعهٔ عینی یا تحقیق آکادمیک محض نیست، بلکه مستلزم ویژگی عملیِ خاصی است. هیدگر مدعی است که این تاریخ بیش‌تر به آینده مربوط می‌شود تا گذشته. بدون تردید، مورخانی وجود دارند که با دیدگاه هیدگر مخالفند، درست همان طور که برخی هم آن‌را می‌پذیرند، اما آن‌ها را رها می‌کنیم تا میان خودشان از موضوعشان بحث کنند، زیرا پرسش دربارهٔ تاریخ به نحو علم در این‌جا به ما مربوط نمی‌شود.

با کاربرد محدودتر فلسفهٔ تاریخ وجودی، دربارهٔ آن وقایع تاریخی که در حوزهٔ الهیات مسیحی وارد می‌شوند، اشتغال داریم و در این‌جا ظاهراً این درست به نظر می‌رسد که درک تاریخی وجودی از این وقایع، واجد اهمیت است. تا آن‌جا که مصلوب شدن و رستاخیز مسیح، وقایع نجات‌بخش‌اند و ادعا می‌شود که چنین‌اند، دیگر آن‌ها رخدادهای گذشته تاریخ نیستند، بلکه به عنوان امکان‌های حاضر زندگی جدید و بخشایش به روی انسان گشوده شده‌اند. بنابراین، آن‌ها به عنوان اتفاقات تاریخی ـ وجودی درک می‌شوند.

این هم‌چنین از یکی از اصول اولیهٔ رهیافت وجودی به الهیات که در ابتدا ذکر کردیم، به دست می‌آید. در آن‌جا گفتیم که در این نوع الهیات، جهت و طرح پرسش به وجود انسانی معطوف است و گفتیم که بولتمان وقتی سراغ **کتاب مقدّس** می‌رود،

---

1. Spenglar

پرسشی را که او پاسخش را می‌طلبد، پرسش از وجود انسانی است. یا به لسان **عهد جدید**، پرسش را این‌گونه بیان می‌کنیم که: «من چه باید انجام دهم تا نجات یابم؟»[۱] پاسخ این پرسش صرفاً این نیست که وقایع بزرگ ـ از قبیل مصلوب شدن و رستاخیز مسیح ـ یک‌بار اتفاق افتادند، بلکه پاسخ این است که وقایع بزرگ ـ هم‌چون بخشایش و حیات جدید ـ هم اکنون هم می‌توانند اتفاق می‌افتند. این به تنهایی به پرسش‌گر، امکان نجات را عطا می‌کند که او می‌تواند در مورد آن تصمیم بگیرد. اما در این‌جا این وقایع در خصوصیت وجودی ـ تاریخی‌شان درک می‌شوند. قضایای تاریخی **عهد جدید** نه به عنوان ثبت اتفاقات عینیِ گذشته، بلکه از آن جهت که برای وجود من اهمیت دارند، درک می‌شوند.

اما آیا اولیت عنصر تاریخی ـ وجودی برای الهیات به معنای این است که ما می‌توانیم بدون عنصر تاریخی ـ عینی و عنصر کاملاً اسطوره‌ای عمل کنیم؟ در **عهد جدید** این سه عنصر، همه با هم آمیخته شده‌اند. آیا الهیات می‌تواند از یکی از آن‌ها صرف نظر کرده یا یکی را از بقیه جدا کند؟

ما مجدداً بحث را با عنصر اسطوره‌ای آغاز می‌کنیم، در حالی‌که به یاد داریم که بولتمان آن اصطلاح را به طور مبهم به کار می‌برد و این‌که برای او، عنصر اسطوره هم شامل مفاهیمی می‌شود که به جهان‌بینی قرن اول تعلّق دارند و هم شامل نحوه‌هایی از سخن گفتن، که در آن‌ها امر الهی به عنوان موجود این جهانی معرفی می‌شود. ابتدا توجه خود را به تفاوت بنیادین میان موضع بولتمان و موضع گینبر، نظر به دیدگاه آن‌ها نسبت به عنصر اسطوره‌ای در **عهد جدید**، معطوف می‌کنیم. گینبر فقط به عنصر تاریخی ـ عینی علاقه‌مند است و عنصر اسطوره‌ای را به عنوان امری بی‌اهمیت حذف می‌کند. او اسطوره را پیوستگیِ داستانیِ صرف دانسته که

---

۱. کتاب اعمال رسولان، باب ۱۶، آیهٔ ۳۰.

باید آن را از بین برد تا محتوای تاریخی عینی **عهد جدید** آشکار شود. از طرف دیگر، در حالی‌که بولتمان نیز بیش‌تر یادداشت‌های **کتاب مقدّس** را اسطوره‌ای به شمار می‌آورد، ارزش آن را انکار نمی‌کند و هدف او بازگو کردن محتوای آن در شکلی آزاد و رها از تعبیر اسطوره‌ای است، البته اگر چنین چیزی ممکن باشد. برای او ارزش اسطوره در این است که اسطوره محتوای تاریخی ـ وجودیِ واقعه‌ای را که از آن سخن می‌گوید، بیان می‌کند تا به اهمیت آن واقعه برای وجود انسانی اشاره کند. اما او تصور می‌کند که اسطوره برای هدفی که او به آن نسبت می‌دهد، ابزار بسیار ناقصی است. بنابراین، اسطوره باید به گزاره‌ای تغییر شکل دهد که به وجود من مربوط می‌شود. وانگهی، بولتمان تصور می‌کند که خود **عهد جدید** طریق اسطوره‌زدایی را به دست می‌دهد. به این نحو که گاهی از اهمیت اسطوره برای وجود انسانی به شکلی سخن می‌کند که به نظر نمی‌رسد اسطوره‌ای باشد.

ما قبلاً دربارهٔ مفهوم خلقت از دیدگاه پولس رسول، نمونه‌ای از چنین اسطوره‌زدایی را ذکر کردیم. پولس رسول در برخی موارد در مورد جهان، با استفاده از تعبیرات مکتب گنوسی سخن می‌گوید که عالم تحت سیطرهٔ قوای شیطانی افتاده است. ما این قدرت‌های شیطانی را نه به عنوان امور خارجی برای انسان، بلکه به این عنوان که از خود انسان در وضع سقوط کرده‌اش ناشی می‌شود، درک می‌کنیم. و چون خود پولس رسول دوگانه گرا[1] نبود، می‌توان اعتراض بولتمان را پذیرفت که اصطلاحات مکتب گنوسی از قبل برای او اسطوره‌زدایی شده بودند. پولس رسول این فهم را ممکن می‌سازد که وقتی عبادت می‌کنیم و به مخلوق بیش‌تر از خالق خدمت می‌کنیم، برای ما چه اتفاقی می‌افتد ـ در این‌جا خود پولس رسول را می‌یابیم که آن تفسیر وجودی و اسطوره‌زدایی شده را از قوای شیطانی

---

1. dualist

فراهم می‌سازد. احتمالاً واعظ‌ها برای نسل‌های قبل از بولتمان داستان معراج مسیح را، از آن حیث که حاکی از جهان‌شناسی بابلی است، اسطوره‌زدایی کرده‌اند. این داستان از حیث اهمیت و معنا برای وجود مؤمن و به عنوان نماد سروری مسیح قائم بر جهان، تفسیر شده است. این تفسیر، قبلاً نیز در رساله‌های پولس رسول[۱] وجود داشته است، هر چند در عبارتی که متضمن ارجاع به جهان‌بینی قرن اول است.

متذکر می‌شویم که هر دو نمونهٔ فوق فقط به یکی از دو نوع معنای اسطوره مربوط می‌شود، آن دو نوعی که از چگونگی به کار بردن آن اصطلاح به دست بولتمان فهمیده می‌شود، و آن عبارت است از مفاهیمی که به جهان‌بینی قرن اول تعلّق دارند. بنابراین، حذف آن عنصر اسطوره‌ای در عهد جدید که از به کار بردن چنین مفاهیمی توسط کاتبان **عهد جدید** ناشی شده است، ممکن به نظر می‌رسد. چنین مفاهیمی به عالمی تعلّق دارند که دیگر وجود ندارد. آن‌ها برای ما بی‌معنایند و هم‌چنان‌که در نمونه‌های مذکور دیدیم، می‌توان آن‌ها را حذف کرد و در این صورت، معنای تعالیم **عهد جدید** برای اذهان جدید معقول و قابل فهم می‌شوند.

اما در مورد اسطوره‌های نوع دیگر که امر الهی در آن‌ها به عنوان موجود این جهانی عرضه شده، چه می‌توان گفت؟ این همان اسطوره‌ای است که مطابق تعریف صوری بولتمان است و احتمالاً تنها اسطوره به معنای دقیق آن در **عهد جدید** است، زیرا این‌که بولتمان این اصطلاح را بسط داده تا مفاهیم عالم در قرن اول را هم شامل شود، می‌تواند باعث تأسف باشد. آیا می‌توان این نوع دیگر ـ یعنی نوع مهم‌تر اسطوره ـ را حذف کرد؟

خود بولتمان تصدیق می‌کند که ما فقط با تعبیر اسطوره‌ای می‌توانیم دربارهٔ افعال خدا سخن بگوییم.[۲] دلیل این مطلب را قبلاً بیان کردیم. مقولات روزمرهٔ فهم

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به فیلپیان، باب ۲، آیات ۹ ـ ۱۱.

۲. مقایسه کنید با: *K. u. M.*, vol. I, p. 40.

انسانی، فقط بر اشیای طبیعی قابل اطلاقند. اگزیستانسیالیست‌ها تلاش کرده‌اند تا مقولاتی را که برای وجود انسان به کار می‌روند، تحلیل کنند. اما دربارهٔ خدا به عنوان بنیاد وجود، که ورای وجود اشیا و انسان است، هنوز بدون مقوله هستیم. دربارهٔ خدا تنها می‌توان با تمثیل و یا به طور نمادی با به‌کار بردن مقولاتی که از وجود اشیا و انسان اتخاذ شده‌اند، سخن گفت، مانند وقتی که می‌گوییم او «علت اولی» است و یا «پدر ما در آسمان» است. اما ما با به کار بردن چنین نمادهایی از قبل در قلمرو مفاهیم اسطوره‌ای قرار داریم، حتی بیان قضیهٔ بسیطی از پیام مسیحیت، مانند این که «خدا، پسر خود را فرستاده است» دو مطلب در بر دارد: الف) نمادی که از مقولهٔ «وجود اشیا» اتخاذ شده است؛ یعنی مفهوم فرستادن یا انتقال از یک مکان به مکان دیگر. ب) نمادی که از مقولهٔ «وجود انسان» اتخاذ شده است؛ یعنی مفهوم پسر بودن یا همان رابطهٔ میان دو وجود انسانی. اما زمانی که به نحو بی‌واسطه دربارهٔ خدا و افعالِ او سخن می‌گوییم، به وضوح می‌توان فهمید که رهایی از چنین استعاره‌هایی محال است. در حقیقت، در این‌جا تفکّر انسانی به گونه‌ای است که اسطوره و نماد در آن اجتناب ناپذیرند. اما می‌توان پاسخ داد که در مورد افعال خدا نیازی نیست و نباید که به نحو بی‌واسطه سخن بگوییم. ما می‌توانیم این نوع سخن گفتن را بر حسبِ اهمیتی که افعالِ خداوند برای وجود ما دارند، بیان کنیم. محتوای این سخن را که «خدا فرزند خود را فرستاده است» می‌توان در قضایایی در مورد امکان زندگی جدید و بخشایش برای من، بیان کرد.

اگر در حال حاضر این پرسش را به کنار نهیم که آیا می‌توان به آسانی از امکان سخن گفتن بی‌واسطه در مورد افعالِ خدا صرف نظر کرد، این پرسش مطرح می‌شود که وقتی ما خودمان را در قضایای وجودی محدود می‌کنیم، چه پیش خواهد آمد؟ آیا حتی در این صورت، ما واقعاً از اسطوره رهایی می‌یابیم؟ ما قبلاً مشکلات ابلاغ معرفت وجودی را ملاحظه کردیم. این معرفت غالباً در شعر،

داستان‌ها، اسطوره و امثال این‌ها بیان می‌شد، نه در قضایای دقیق که برای ابلاغ معرفت علمی مناسب‌اند. به نظر می‌رسد به محض این‌که ما دربارهٔ امور مادی (از قبیل چوب و سنگ) سخن نگوییم، باید از نمادها و استعاره‌ها استفاده کنیم. هیدگر خود به مشکل بودن ابلاغ مکشوفات تحلیل وجودی، اعتراف کرده و از عجیب بودن مصطلحات فلسفهٔ خود عذر خواسته است،[1] حتی در تحلیل دقیق او از وجود، به وفور نمادهایی به کار رفته که از عالم طبیعت وام گرفته شده است. انسان «موجود ـ در ـ عالم» است، اما نه به معنای مکانی کلمه؛ «افکندگی» مشخصهٔ وجود اوست. او امکانات خویش را «فرا می‌افکند»؛ او «سقوط کرده» است. این‌ها فقط گزیده‌ای از استعاره‌های هیدگر هستند که برخی از آن‌ها بسیار نارسایند. باید به‌خاطر سپرد که او در سخت‌ترین بخش بحث خود، برای روشن کردن مقصود خویش به افسانه‌ای کهن و کلاسیک باز می‌گردد. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که حتی اگر بتوان همهٔ قضایای مربوط به فعل خدا را به قضایای مربوط به وجود انسان در ارتباط با خدا برگرداند، در این صورت، ممکن نیست از نمادها، یا از اسطوره‌هایی که از نمادها ساخته شده‌اند، رهایی یافت.

بنابراین، ما طرح ***کتاب مقدّس*** اسطوره‌زدایی شده را رد می‌کنیم. چنین ***کتاب مقدّسی*** احتمالاً تحلیلی از وجود مسیحی است ـ تقریباً نسخه‌ای تعمید داده شده از ***وجود و زمان***، همان‌طور که وقتی بولتمان می‌گوید: «تحلیل وجودی مارتین هیدگر از انسان ظاهراً تنها یک تفسیر فلسفیِ دنیوی از دیدگاه **عهد جدید** دربارهٔ انسان است»، به این مطلب اشاره دارد.[2] اما این امر، هدف و قصد بولتمان را که می‌خواهد تعالیم ***کتاب مقدّس*** را برای انسان قرن بیستم معقول و قابل فهم کند، با شکست

---

1. *S. u. Z.*, pp. 38-9.
2. *K. u. M.*, vol. I. p. 33.

مواجه می‌کند، زیرا اگر درک زبان نمادی انجیل برای اذهان و افکار جدید مشکل است، درک آن زبان نمادی نیز که در آن معرفت وجودی بیان می‌شود، مشکل‌تر خواهد بود. اگر *کتاب مقدّس* از تفکّر انسان‌های امروزی فاصله دارد، تحلیل وجودی، حتی بیش‌تر از تفکّر انسان‌های امروزی به دور است. اثر هیدگر برای کسی که آموزش فلسفی دیده، به اندازهٔ کافی مشکل است و برای عوام بیش‌تر. با این حال، *کتاب مقدّس* اسطوره‌زدایی شده که در آن هر چیزی در قالب قضایای وجودی بیان می‌شود، به ندرت می‌تواند بی‌اشکال باشد. ما ناچاریم همان زبان اسطوره‌ایِ مبهمی را که هیدگر به کار می‌برد، یا زبانی بسیار مشابه با آن را به کار گیریم و چون آن زبان، نمادی است، مناسب‌تر است که از فراسوی اسطوره‌شناسی رفتن[1] سخن بگوییم تا از اسطوره‌زدایی کردن.

اگر این دو قضیه را با هم مقایسه کنید که: انسان در وجودش از امکان و مجعولیت ترکیب شده و این‌که انسان از غبار زمین (= خاک) و نفخهٔ حیات (در مسیحیت) ساخته شده است، مطمئناً ما موافقیم که برای ذهن آموزش دیده از دو قضیهٔ مذکور، قضیهٔ اول دقیق‌تر از قضیهٔ دوم است، اما برای انسان معمولیِ قرن بیستم، قضیهٔ اول نامعقول و غیر قابل فهم است. او ممکن است اگر قضیهٔ دوم را به نحو تحت‌اللفظی لحاظ کند، آن‌را درک نکند، اما احتمال معقولی وجود دارد که نمادگرایی[2] نسبتاً سادهٔ این قضیه معنای مورد نظر را به ذهن وی منتقل کند، بدون این‌که لازم باشد نسبت به اصطلاحات وجودی تسلّطی داشته باشد. یقیناً بسیار آسان‌تر به نظر می‌رسد که با توضیح زبان نمادی *کتاب مقدّس*، معنا را به ذهن شخص منتقل کنیم تا این‌که نحوهٔ سخن گفتن جدید و مشکل‌تری را جایگزین آن زبان سازیم.

---

1. transmythologization
2. symbolism

اما هنوز باید به این پرسش مهم بپردازیم که آیا می‌توانیم از سخن گفتن به نحو بی‌واسطه در مورد فعل خدا دست بکشیم، و خودمان را صرفاً به قضایای مربوط به وجود انسانی محدود سازیم؟ باید انکار کرد که ما می‌توانیم چنین کنیم. بولتمان معتقد است ـ همان‌طور که الهی‌دان مسیحی باید معتقد باشد ـ که خداوند در عیسی مسیح عمل کرده است. تمام تحلیل وجودی ایمان و تجربهٔ مسیحی، این قضیه را فرض می‌گیرند. اگر این قضیه لحاظ نشود، مسیحیت دیگر دین نخواهد بود، بلکه «فلسفهٔ وجود» دیگری است که بولتمان آشکارا چنین چیزی را انکار می‌کند. اما با این حال، خود این پیش‌فرض فقط می‌تواند در فرم و شکل اسطوره‌ای ـ همانند قضیهٔ «مسیح پسر خداست» و قضیهٔ «خدا مسیح را فرستاده است» ـ بیان شود. بنابراین، ما هرگز نمی‌توانیم عنصر اسطوره‌ای را حذف کنیم و در واقع، به این نتیجه می‌رسیم که هر تفسیر وجودی از ایمان مسیحی مبتنی بر فرضی است که فقط مستعد بیان اسطوره‌ای یا نمادین است.

ما در این‌جا از برخی افراط کاری‌ها که نظریه‌های بولتمان او را به سوی آن‌ها رهنمون ساخته است، انتقاد کرده‌ایم. این صرفاً بخشی از نقد وسیع‌تری است دایر بر این که بولتمان تمایل دارد بر آن‌چه در تعالیم مسیحی با شیوهٔ وجودی سازگار است، بیش از حد تأکید کرده و نیز آن‌چه را بر خلاف شیوهٔ وجودی است، نادیده بگیرد. سخن ما این است که جدا از برخی مفاهیم قرن اول که تحت عنوان اسطوره به معنای عام قرار می‌گیرند، عنصر اسطوره‌ای را نمی‌توان حذف کرد. حال که نظریات بولتمان نقد شد و محدوده‌های اسطوره‌زدایی کردن مشخص شد، در این صورت، می‌توانیم ارزش تعالیم بولتمان را در جنبه‌های مثبت آن تصدیق کنیم؛ اسطوره باید به وجود من مربوط باشد ـ و در واقع، بحث از آن قضیه به عنوان قضیه‌ای لفظی و صوری در مورد واقعیت، ممکن است به نوعی بت‌پرستی برسد. کار واعظ ارائهٔ اسطوره در معنای وجودی آن است و کار الهی‌دان تحلیل تجربهٔ ایمان

است. با وجود این، از طرف دیگر، ما منکریم که اسطوره در معنا و اهمیت وجودیش، جامع و کامل است. اسطوره فعل واقعی خدا را ورای وجود من یا هر وجودی، هم پنهان می‌کند و هم ابراز.

اینک به عنصر تاریخی ـ عینی می‌پردازیم. آیا آن را می‌توان حذف کرد؟ در این‌جا این بحث مسیری را طی می‌کند که شبیه به همان مسیری است که برای نشان دادن ضرورت اسطوره طی شد. در آن‌جا ذکر شد که هر قضیه وجودی دربارهٔ ایمان مسیحی، بر قضیه‌ای اسطوره‌ای در مورد فعل واقعی خدا دلالت دارد. در این‌جا بحث می‌کنیم که هر واقعهٔ تاریخی ـ وجودی، بر واقعه‌ای تاریخی ـ عینی دلالت می‌کند. این در فلسفهٔ تاریخ هیدگر کاملاً واضح شده است. او به ما می‌گوید که تاریخ با امر ممکن سروکار دارد. اما این سخن بدین معنا نیست که تاریخ هرجا که بخواهد می‌تواند برود و یا با اسطوره و قصه تفاوتی ندارد. تاریخ با امکان تکرارپذیر سروکار دارد. برای این‌که امکانی تکرار شود، بالضروره باید یک بار محقّق شده باشد. گفتن این‌که تاریخ با امکان سروکار دارد، آن‌را از مسیر رخدادهای واقعی، یعنی از مسیر حقایق جدا نمی‌کند.

بولتمان آشکارا تصدیق می‌کند که اهمیت تاریخی ـ وجودی صلیب در واقعهٔ تاریخی ـ عینی مصلوب کردن مسیح ریشه دارد.[1] اما او روشن می‌کند که به اتفاقات تاریخی ـ عینی، از آن حیث که چنین‌اند، اهمیت کمی می‌دهد. منظور او بیش‌تر نخستین واعظان انجیل است که خود شاهد آن بوده‌اند، اما حالا بولتمان معتقد است که اهتمام و تعلّق خاطر ما به جنبهٔ تاریخی ـ وجودی مصلوب شدن معطوف است و وقایع تاریخی ـ عینی فقط دارای اهمیت نظری در تحقیق تاریخی است.

ما کاملاً مشتاقیم که با بولتمان موافقت کنیم که الهیات و مواعظ مسیحی باید

---

1. *K. u. M.*, Vol. I. p . 43.

به‌طور اساسی با مصلوب شدن به عنوان واقعه‌ای تاریخی ـ وجودی ارتباط یابد. زیرا فقط در این صورت، امروز این واقعه می‌تواند واقعه‌ای نجات‌بخش و مهم برای وجود من باشد. در عین حال، در این‌جا باید به این تمایل که عنصر تاریخی ـ عینی را کاملاً استثنا و طرد می‌کند، اعتراض کنم. این درست است که بولتمان در ردّ این مسئله که «الهیات و ایمان مسیحی به تحقیق تاریخی وابسته و قائم است»، محق است، اما معنایی وجود دارد که در آن عنصر تاریخی ـ وجودی به عنصر تاریخی ـ عینی دلالت می‌کند. اعلام صلیب به عنوان واقعه‌ای نجات‌بخش، پندار باطلی است، مگر این‌که منشأ آن واقعهٔ نجات‌بخش، واقعه‌ای حقیقی باشد ـ یعنی عمل منحصر به فرد خدا در محل مصلوب شدن عیسی. من معتقدم بولتمان این را تشخیص می‌دهد، اما تمایل دارد آن‌را بدین گونه مبهم کند که عنصر تاریخی ـ عینی را تابع عنصر تاریخی ـ وجودی قرار دهد.[1] آن پرسش، حتی به‌طور دقیق‌تر در مورد رستاخیز مطرح

---

۱. به نظر می‌رسد که در این‌جا، بحث به توضیح بیش‌تری نیاز دارد. ما تلاش می‌کنیم تا دو موضع ممکن را با یکدیگر مقابله کنیم. اولی موضع انسانی است که از تجربه‌اش دربارهٔ حادثه یا رخداد نجات‌بخش شروع می‌کند، آن‌گونه که در شنیدن و دریافتن کلمه در فعل ایمان وجود دارد، و آن‌گاه از آن، منشایی را برای آن حادثه در تاریخ جهان عینی استنباط می‌کند. ولی ممکن است او به طور خاص، علاقه‌مند نباشد که چگونگی دقیق آن حادثه عینی را بداند، هرچند او معتقد است که آن حادثه رخ داده است، زیرا همان‌طور که تیلیش می‌گوید: «قضایای پیرامون یک وحی در گذشته، اطلاعات نظری به دست می‌دهد: آن‌ها نیروی وحیانی ندارند». (*Systematic Theology*, vol. I, p. 141) موضع دوم، موضع فردی است که با این بیان شروع می‌کند که حادثه‌ای عینی یک‌بار روی داده است و ایمان خویش را یا الهیات خویش را بر آن بنا می‌نهد. به نظر می‌رسد که دومی به نتایج تحقیق تاریخی وابسته است، به گونه‌ای که اولی چنین نیست؛ با این همه، اولی نتایج تاریخی ـ عینی را به طور کامل کنار نگذاشته است، زیرا همان‌طور که بولتمان می‌گوید مسیحیت از این حیث با اساطیر یونانی تفاوت دارد که منشأ آن در حادثه‌ای عینی از تاریخ جهان است. اما در این‌جا تضمین حادثه یک بار برای همیشه در تاریخ جهان با واقعیت حادثه یا رخداد نجات‌بخش حاضر فراهم می‌شود که حادثهٔ یک بار برای همیشه را به عنوان منشأ آن قرار می‌دهد. بنابراین، هم ایمان و هم الهیات از وابستگی و اتکا به تحقیق تاریخی، بی‌نیاز و رها هستند.

می‌شود، اما بعداً به آن خواهیم پرداخت.

در این‌جا بحث با نقد قبلی از بولتمان متصل و تقویت می‌شود. گفته شد که او عیسی را از خصوصیت اسرارآمیزی که سوابق و شواهد به او اختصاص می‌دهند، عاری ساخته و مسیح را بیش‌تر به عنوان معلم فلسفهٔ عملی معرفی کرده است و ما مخالفت کردیم که این تصویر از عیسای تاریخی، نامناسب است. حال با وضوح بیش‌تری می‌بینیم که چرا چنین است. عنصر تاریخی ـ وجودی (عیسای ایمان)، مستلزم عنصری تاریخی ـ عینی (عیسای تاریخ) است. مسلّماً ما به‌طور اولی با عیسای ایمان سر و کار داریم. مبشر انجیل چهارم خود عیسی را این‌گونه معرفی می‌کند: «به مصلحت شما خواهد بود که من بروم».[1] و این آشکارا بر انتقال از زندگی تاریخی ـ عینی مسیح، که محدود به زمان و مکان است، به زندگی تاریخی ـ وجودی که محدود به زمان و مکان نیست، دلالت می‌کند. با این حال، زندگی تاریخی ـ وجودی بر واقعیت زندگی تاریخی ـ عینی مسیح که نمی‌توان از آن چشم پوشی کرد، دلالت دارد.

ما اثر گینبر را به عنوان نمونهٔ رادیکال‌ترین نقد تاریخی ـ علمی در مورد نگارش **عهد جدید** ذکر کردیم و گفتیم که او واقعیت تاریخی ـ عینیِ زندگی عیسی را پذیرفته است، اگرچه او آن زندگیِ تاریخی را بیش از بولتمان به ابعادی خیالی و مبهم تقلیل داد. اما به نظر می‌رسد که مورخ به مجرد این‌که واقعیت تاریخی ـ عینیِ چهرهٔ عیسی را پذیرفت، هم‌چنین باید بپذیرد که عیسی چهره‌ای آن‌قدر بزرگ بود که دین مسیحی را بنیان نهاد. یا به عبارت دیگر، مورخ باید عنصر تاریخی ـ عینی را که از عنصر تاریخی ـ وجودی حمایت می‌کند، درک نماید. مطمئناً این در مورد تفکّر بولتمان صادق است، زیرا تصدیق و اعتراف او به اهمیت تاریخی ـ وجودی

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۱۶، آیهٔ ۷.

زندگی عیسی بر منشأیی تاریخی ـ عینی دلالت دارد. البته این، بدین معنا نیست که هر واقعهٔ ثبت شده‌ای در مورد عیسی باید واقعه‌ای عینی باشد، بلکه بحث این است که باید میان عیسای تاریخ و عیسای ایمان، اتصال بیش‌تری وجود داشته باشد، بیش از آن‌چه ظاهراً بولتمان تمایل دارد، ارائه دهد.

ما با پاسخ منفی خود به این پرسش که آیا می‌توانیم در الهیات از عنصر تاریخی ـعینی و اسطوره‌ای رهایی یابیم، هم‌چنین به پرسش سوم که آیا الهی‌دان می‌تواند عنصر تاریخی ـ وجودی را نادیده بگیرد، پاسخ داده‌ایم. ما شاهد دلیلی بودیم برای اعتقاد به این‌که، در بحث از افعال عظیم اشتغال اصلی الهیات این است، اما دین نمی‌تواند اشتغال منحصر به فردی باشد که از ضرورت عنصر تاریخی ـ عینی و عنصر اسطوره‌ای، برای الهیات پدید می‌آید، چراکه اولاً، نشان دادیم که هر قضیهٔ وجودی دربارهٔ محتوای ایمان مسیحی، قضیه‌ای را دربارهٔ عمل واقعی خدا مسلّم فرض می‌کند؛ قضیه‌ای دربارهٔ خداکه به قضیه‌ای دربارهٔ وجود انسانی قابل تحویل نبوده و به دلیل نفس طبیعت تفکّر و زبان ما، بالضروره در ساختار و قوام خود اسطوره‌ای و نمادین است. ثانیاً، نشان دادیم که هر واقعهٔ تاریخی ـوجودی در واقعهٔ تاریخی ـعینی که یک‌بار در تاریخ عالم رخ داده، ریشه دارد. و اگر این ارتباط وجود نداشته باشد، در آن صورت، هیچ اتفاق تاریخی ـ وجودیِ حقیقی وجود نخواهد داشت، بلکه فقط تفکّری فلسفی و احتمالاً توهّم و خیال و امکانی معلّق و بی‌ارتباط با واقعیت، وجود خواهد داشت.

۲۳. افعال عظیم

تاکنون سه شیوهٔ ممکن راکه الهی‌دان می‌تواند در آن‌ها از افعال عظیم سخن بگوید، واضح ساختیم و نشان دادیم که این سه شیوه در مراتب مختلف، به شخص الهی‌دان مربوط می‌شوند. اینک به خود افعال عظیم می‌پردازیم. اما فوراً با مشکل

اساسی دیگری مواجه می‌شویم. ما معمولاً از افعال عظیم، در صیغهٔ جمع، سخن می‌گوییم، ولی بولتمان ترجیح می‌دهد تا عملی منفرد و یگانه را در صلیب [مصلوب شدن مسیح] تصور کند که هم رستاخیز و هم تجسّد، هر دو در آن، به هم پیوند داده می‌شوند تا معنا بیابند. این مفهوم فعل منفرد که صلیب در آن برجسته است، در بادی امر به اندازهٔ کافی مقبول به نظر می‌رسد. افعال عظیم از این جهت که همگی به مسیح تعلّق دارند، دارای وحدت هستند. وانگهی، همان‌طور که بولتمان نشان می‌دهد، وحدت آن‌ها به وضوح در **عهد جدید** بیان شده است. پولس رسول، اغلب مصلوب شدن مسیح و رستاخیز او را با هم‌دیگر ذکر می‌کند و در سخنان خود دربارهٔ غسل تعمید، بیش‌تر از هر جای دیگر بر این مطلب تأکید کرده است.[1] صلیب و تجسّد نیز با هم آورده شده‌اند.[2] بنابراین، موجّه به نظر می‌رسد که افعال عظیم را به مثابهٔ وحدتی که در صلیب تمرکز یافته است، لحاظ کنیم.

اما ما این نکتهٔ به وضوح بی‌اهمیت را قبلاً ذکر کرده‌ایم، زیرا ظاهراً بولتمان تا حدّی از مفهوم یگانهٔ وقایع نجات‌بخش، استفادهٔ مشکوکی می‌کند. چرا او بر این مفهوم وحدت که تجسّد و رستاخیز در آن تابع صلیب می‌شوند، تا بدین اندازه پافشاری می‌کند؟ بدون تردید، تا حدّی دلیل این مطلب، این است که بولتمان، حقیقت انجیل مسیحی را در صلیب تشخیص می‌دهد ـ یعنی تسلیم اساسی استقلال

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیات ۲ ـ ۶: «مایانیکه از گناه مردیم چگونه دیگر در آن زیست کنیم ❋ یا نمی‌دانید که جمیع ما که در مسیح عیسی تعمید یافتیم در مورد او تعمید یافتیم ❋ پس چون‌که در موت او تعمید یافتیم با او دفن شدیم تا آن‌که به همین قسمی که مسیح به جلال پدر از مردگان برخاست ما نیز در تازگی حیات رفتار نمایم ❋ زیرا اگر بر مثال موت او متحد گشتیم هر آینه در قیامت وی نیز چنین خواهیم شد ❋ زیرا این را می‌دانیم که انسانیت کهنهٔ ما با او مصلوب شد تا جسد گناه معلوم گشته دیگر گناه را بندگی نکنیم». هم‌چنین ر. ک: همین رساله، باب ۴، آیهٔ ۲۵. و رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیات ۳ـ۴.

۲. مقایسه کنید با: رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۸، آیهٔ ۹؛ رسالهٔ پولس رسول به فیلپیان، باب ۲، آیهٔ ۶ به بعد.

فرد در برابر مسیحیت، که در عین حال، تسلیم در برابر خداوند به حساب می‌آید. رستاخیز مسیح به مثابهٔ زندگی جدید از پذیرش صلیب ناشی می‌شود و تجسّد بدین معناست که خود خداوند در صلیب سخن گفته و عمل کرده است. با این حال، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، دلیل این مطلب این نیز می‌تواند باشد که مصلوب شدن مسیح همان فعل عظیمی است که به مثابهٔ رخدادی عینی ـ تاریخی، کاملاً معقول به حساب می‌آید. در حالی که بولتمان تمایل دارد به رخداد تاریخی ـ عینی جایگاهی فروتر و تبعی بدهد، حتی آن‌را نادیده بگیرد، می‌بینیم که او تصدیق می‌کند که رخداد تاریخی ـ وجودی در رخداد تاریخی ـ عینی منشأ دارد. اما ظاهراً او نمی‌تواند بدین مطلب اعتقاد پیدا کند که ما قادریم به داستان‌های **عهد جدید** دربارهٔ تولد و رستاخیز مسیح، معنایی تاریخی ـ عینی نسبت دهیم. با وجود این، از آن‌جا که او یقیناً به این داستان‌ها معنایی تاریخی ـ وجودی می‌دهد، باید بتواند رخدادی تاریخی ـ عینی به عنوان منشأ آن‌ها بیابد. بنابراین، برای بولتمان وحدت اعمال نجات‌بخش و تقدّم یا برتری صلیب اهمیت پیدا می‌کنند، چون از نظرگاه او، برای تجسد، کفاره و رستاخیز نیز منشأیی عینی ـ تاریخی مهیا می‌کنند. اما این امری است بسیار مشکوک؛ و این سؤال مطرح می‌شود که آیا رخداد تاریخی ـ عینی کالواری[1] خود به خود می‌تواند بار تمام رخداد معادشناختی تجسد، کفاره و رستاخیز را تحمل کند. ما پس از این، در بحث از رستاخیز به کاربرد بولتمان از مفهوم منفرد افعال عظیم و نقد آن، باز خواهیم گشت.

اما ابتدا صلیب را لحاظ می‌کنیم. می‌توان صلیب را به آسانی، رخدادی تاریخی ـ عینی فهمید، اما به وضوح چنین فهمی فی نفسه ما را به جایی نمی‌رساند. ممکن است انسان‌های مسیحی و غیر مسیحی معتقد باشند که مسیح

---

1. Calvary (محلی که مسیح در آن مصلوب شد)

«زیر شکنجه‌های پنتیوس پالیت[1] رنج کشید»، اما اگر توجه خود را به رخداد تاریخی ـ عینی محدود کنیم، صلیب دارای خصوصیت رخداد نجات‌بخش نخواهد بود.

عهد جدید، هم‌چنین از صلیب با تعابیر اسطوره‌ای یا نمادین که از آیین یهود اتخاذ شده‌اند، سخن می‌گوید. مسیح خود را قربانی کرد و خون او کفارهٔ گناهان مسیحیان است. او مجازات گناهان گناهکاران را تحمل کرد، بنابراین، گناهکاران را از مجازات گناهان خویش رهایی بخشید. تاریخچهٔ پیچیدهٔ مربوط به اصل کفاره در الهیات مسیحی، مشکلات شگفت‌انگیزی را نمایان می‌سازد. این مشکلات، الهی‌دان مسیحی را، وقتی که تلاش می‌کند تا چنین قضایایی را به مثابهٔ قضایای مربوط به واقع تفسیر کند، به زحمت می‌اندازند. وقتی دریافتیم که با آن‌چه اسطوره نامیده شده، سر و کار داریم، دو راه در برابر ما گشوده می‌شود. یکی راه تجدّدگرایی آزاد است که یا تعالیم **عهد جدید** را تحریف می‌کند و یا به آن‌ها توجه نمی‌کند و صلیب را نیز به معنای اخلاقی یا اصل از خود گذشتگی[2] و یا به تعبیر تیلور، «اسطورهٔ نوگرایی» می‌فهمد.[3] راه دوم، راه بولتمان است که اسطوره را کنار نگذاشت، بلکه تلاش کرد تا آن‌را به عنصری تاریخی ـ وجودی تبدیل کند.

بولتمان مدعی است که خود **عهد جدید** در این‌جا ما را به سوی ترجمهٔ اسطوره به اصطلاحات وجودی راهنمایی می‌کند. پولس رسول مقولات تفکّر یهودی را می‌شکافد. «مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد... تا وعدهٔ روح را به ایمان حاصل کنیم».[4] اندیشهٔ مرگ مسیح به مثابهٔ یک قربانی که ما را از مجازات گناهان رها

---

1. Pontius Pilate (حاکم رومی یهودیان در زمان به صلیب کشیدن مسیح)

2. self - sacrifice

3. *The Atonement in New Testament Teaching*, Epworth, p. 62.

۴. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۳، آیات ۱۳ ـ ۱۴.

می‌سازد، در این‌جا به فهم مرگ او به مثابهٔ «ابزار رهایی از قدرت‌های دنیا، شریعت، گناه و مرگ» ترجمه می‌شود.[۱] بدین طریق، ابعاد جهانی و بسیار عظیم صلیبْ نمایان می‌شود. اعتقاد به مصلوب شدن مسیح، اعتقاد بدین نیست که رخدادی عینی یک‌بار اتفاق افتاد (که غیر مسیحیان نیز بدان اعتقاد دارند)، حتی اعتقاد به بازنمایی اسطوره‌ای آن واقعه نیست، بلکه به تعبیر بولتمان، پذیرش مصلوب شدن مسیح است، به گونه‌ای که خود شخص تجسّم کند که همراه با مسیح به صلیب کشیده شده است.[۲] البته در این‌جا نیز تفسیر وجودی اسطوره در خود **عهد جدید** یافت می‌شود.[۳] بدین طریق، صلیب (مصلوب شدن) به من عرضه می‌شود؛ صلیب واقعه‌ای صرف در گذشته نیست، بلکه رخدادی معادشناختی است و امکانی تکرارپذیر و حقیقی به حساب می‌آید که اولین بار در کالواری به انسان عطا شد و هنوز هم در اعلام کلمهٔ الهی به او عطا می‌شود. صلیب، اینک، به من امکان بخشایش و رهایی از قدرت‌های دنیا را عطا می‌کند و این، به گفتهٔ بولتمان، برای وجود من به معنای اسطورهٔ قربانی شدن برای کفارهٔ گناهان دیگران است.

اما آیا این تفسیر وجودی، اسطوره را از بین می‌برد؟ مطمئناً اهمیت آن‌را برای من واضح ساخته و آن‌را معنا دار می‌کند. باید به بولتمان تبریک گفت که به اهمیت اساسی این جنبه از رخدادهای نجات‌بخش برای مواعظ و الهیات مسیحی توجه کرده است. با وجود این، فکر می‌کنم که در اسطوره، حقیقتی به جای مانده است که نمی‌توان آن‌را به شکل وجودی ترجمه کرد، زیرا به چیزی ورای وجود اشاره

---

1. *Th. des NT*, p. 292.

2. *K. u. M.*, Vol. I, p. 42.

۳. «با مسیح مصلوب شده‌ام، ولی زندگی می‌کنم، لیکن نه من بعد از این، بلکه مسیح در من زندگی می‌کند و زندگانی‌ای که الحال در جسم می‌کنم به ایمانِ بر پسر خدا می‌کنم که مرا محبت نمود و خود را برای من داد». (رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۲، آیهٔ ۲۰)

می‌کند. حقیقت این است که این فعل بخشایش برای خداوند، به بهایی تمام می‌شود که در این‌جا سرّی از فعل الهی وجود دارد که نمی‌توان آن را به هیچ شیوه‌ای، به جز با اسطوره و نماد، بیان کرد. پسر خدا بود که مُرد؛ و با این امر، ما به تجسد می‌رسیم.

روشن است که در این‌جا، ما هیچ رخداد تاریخی ـ عینی نظیر صلیب نداریم. شواهد مربوط به داستان‌های تولد، ناچیز و متعارضند. معنای آن‌ها ظاهراً چنین است که شخص و کار عیسی مسیح نه از درون دنیا، بلکه از خداوند نشأت می‌گیرند. دقیقاً آن‌چه مانع هرگونه فهم تاریخی ـ عینیِ رخداد تجسد است، در همین مطلب قرار دارد، زیرا آن رخداد، نوعی مداخله در تاریخ جهان، و در عین حال، متفاوت از هر واقعه‌ای در درون تاریخ دنیاست، بنابراین، باید به‌طور متفاوت درک شود. رخداد تجسد، فعل خداست، پس نمی‌توان آن‌را جز از طریق اسطوره، بیان کرد. «کلمه جسم گردید»،[1] «خدا پسر خود را فرستاد»،[2] «خدا در مسیح بود»[3] ـ این‌ها شیوه‌های نمادین متفاوتی از بیان حقیقت تجسد است و آخرین آن‌ها شاید تحت‌اللفظی‌ترین بیانی باشد که می‌توان یافت، گرچه عنصر نمادین نیز در آن وجود دارد. در این‌جا، راز فعل الهی وجود دارد که مقولات تفکّر انسانی نمی‌توانند آن‌را درک کنند، بنابراین، ما باید به بیان اسطوره‌ای قانع باشیم. ما در این‌جا نمی‌توانیم حقیقت کامل اسطوره را به تعابیر وجودی ترجمه کنیم. اگر بگوییم که برای ما، مسیح همان خداست، این هنوز هم دلالت دارد بر این‌که خداوند در مسیح بود و ما نمی‌توانیم از چنین مدلولی خلاص شویم. حتی اگر بولتمان تصریح نکنند، ظاهراً واضح است که او این را تشخیص می‌دهد که در این مورد، اسطوره‌زدایی محال است. ما قبلاً نقد او را از تلاش اگزیستانسیالیسم برای نیل به وجود حقیقی خارج

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۱، آیهٔ ۱۴.

۲. رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۴، آیهٔ ۴.

۳. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۵، آیهٔ ۱۹.

از منابع وجود سقوط کردهٔ انسانی، ذکر کردیم، هم‌چنین در مورد جایگاهی که او به فعل فیض الهی عطا می‌کند، فعلی که در وضعیت انسانی دخیل است، سخن گفتیم. همین فعل فیض ـ فرستادن مسیح و تسلیم کردن او به مرگ بر روی صلیب ـ است که باید در شکل و صورت اسطوره‌ای بیان شود، زیرا این فیض، عـمیق‌ترین راز دین مسیحی را حفظ می‌کند که خدا در مسیح بود.

آیا ما باید فهمی از مسیح به عنوان پسر خدا داشته باشیم؟ یعنی قبل از این‌که بتوانیم صلیب را به مثابهٔ رخدادی نجـات‌بخش درک کنیم، آیا باید به تجسد معتقد باشیم؟ اگر این مطلب درست باشد، آن‌گاه به نحو چشم‌گیری اساس استدلال‌های بولتمان فرو می‌ریزد، به ویژه دیدگاه او دربارهٔ وحدت افعال عظیم، آن‌چنان که در صلیب تمرکز یافته‌اند، راه به زوال می‌برد. خود بولتمان از این مشکل کـاملاً آگـاه بود.[۱] استدلال او این است که چون خداوند با ما در صلیب سخن گفته است و در این‌جا، فهم جدیدی از خویشتنِ ما، و نیز امکانی از زندگی جدید را به جای زندگی کهنِ اتکا به خود، به ما عطا کرده است، آن‌گاه ما شخص به صلیب کشیده شده را به عنوان پسر خدا خواهیم شناخت. برای من، این استدلال، درست به نظر می‌رسد، جز این‌که معتقدم باید آن‌چنان گسترش یابد که نه فقط صلیب، بلکه کل شخص و کار مسیح را نیز شامل شود. باید زندگی، رسالت و نیز مرگ مـسیح دارای ویژگی قدسی و ملکوتی بوده باشد که باعث این اعتقاد شده باشد که او دارای منشائی الهی است. آن ویژگی ملکوتی، به‌طور آشکار، در آیات انجـیل قابل شناسایی است، و باید به صورت واضح در عیسای تاریخی نیز قابل تشخیص بوده باشد. بنابراین، مجدداً ما به اعتراض علیه تصویر بولتمان از عیسای تاریخی باز می‌گردیم و ناچاریم قائل شویم که باید میان عیسای تاریخ و عیسای ایمان، پیوستگی کافی وجود داشته

۱. مقایسه کنید با: *Th. des, NT*, p. 298 ff.

باشد تا منشأ آن ایمان تبیین شود. صلیب باید اوج فرآیند وحی باشد که از قبل از آن استمرار داشته است. با وجود این، صلیب به عنوان اوج راز، و آشکار ساختن نهایی آن، دارای وضعیت کلیدی است، زیرا در پرتو صلیب است که تمام رسالت و سرنوشت مسیح، برای ما معقول و مفهوم می‌شود و ما می‌توانیم دریابیم که «خدا در مسیح بود» و آن‌گاه امکان از دست رفتهٔ انسان را به عنوان فرزند خدا، به او باز گردانیم.

در پایان، به رستاخیز مسیح بر می‌گردیم. آیا می‌توانیم فهمی تاریخی ـ عینی از این رستاخیز داشته باشیم؟ پاسخ به این سؤال، به زعم بولتمان، منفی است. او می‌پرسد: «آیا رستاخیز، رخدادی کاملاً اسطوره‌ای نیست؟»[1] ما در این‌جا باید بولتمان را این گونه لحاظ کنیم که او برای آن‌چه به نظر می‌رسد ردّ کاملاً جزافی امکان فهم رستاخیز به مثابهٔ رخدادی تاریخی ـ عینی است، تلاش می‌کند. او این را به دلیل وجود پیش‌فرضی مهم‌تر در ذهن خویش نمی‌پذیرد. اما آن پیش‌فرض کدام است؟ در این‌جا دیگر، تأثیر اگزیستانسیالیسم وجود ندارد؛ زیرا اگزیستانسیالیسم دربارهٔ امکان چنین رخدادی چیزی برای گفتن ندارد، بلکه هم‌چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، این همان تأثیر تجدّدگرایی آزاد است. رستاخیز را هر طور که بفهمیم، در خصوصیت خود، اعجاب‌آور و معجزه آساست؛ و بولتمان پیشاپیش حکم کرده است که در این روزگار علمی ما نمی‌توانیم به معجزات معتقد باشیم. بنابراین، نمی‌توانیم به رستاخیز مسیح به عنوان رخدادی عینی که یک‌بار اتفاق افتاده است، باور داشته باشیم، حتی اگر بتوانیم به چنین رستاخیزی به گونه‌ای دیگر معتقد باشیم.

مغالطهٔ چنین استدلالی، آشکار است. شیوهٔ معتبری که در آن می‌توانیم دریابیم

---

1. *K. u. M.*, Vol. I, p. 44.

که آیا رخداد معینی اتفاق افتاده یا اتفاق نیفتاده است، آوردن پیش فرضی گسترده نیست تا با آن نشان داده شود که آن رخداد نمی‌توانست اتفاق افتاده باشد، بلکه ملاحظهٔ شواهد تاریخیِ موجود و حکم بر اساس آن‌هاست. اما بولتمان در بررسی این‌که به چه شواهدی می‌توان استناد کرد تا نشان داده شود که رستاخیز رخدادی تاریخی ـ عینی است، ترسی ندارد. فرض او این است که این رخداد یک اسطوره است. بنابراین، بر اساس نظریهٔ او این رخداد باید به رخدادی تاریخی ـ وجودی برگردانده شود. اما ما دیدیم که هر رخداد تاریخی ـ وجودی مستلزم رخدادی تاریخی ـ عینی به عنوان مبدأ آن است و ظاهراً بولتمان هرگونه مبنای تاریخی ـ عینی را برای رستاخیز مسیح، رد کرده است. اما او تلاش می‌کند تا بر این مشکل فایق آید، بدین گونه که آن‌را به صلیب به عنوان منشأ تاریخی ـ عینی آن ارجاع دهد. او این پرسش را مطرح می‌کند که آیا بیان رستاخیز مسیح می‌تواند چیزی جز بیان معنای صلیب باشد؟[1] بدین دلیل ما تأکید او را بر وحدت افعال عظیم مشکوک دانستیم. در حقیقت، آیا ما می‌توانیم هر چیزی را بر رخداد تاریخی ـ عینی صلیب به تنهایی مبتنی کنیم؟ آیا خود صلیب فی‌نفسه به معنای شکست خیر به واسطهٔ شرّ نبوده است، به گونه‌ای که دیگر نتواند به مثابهٔ منشأ رخدادهای نجات‌بخش به کار گرفته شود؟ ما در این‌جا استدلال پولس رسول را به یاد می‌آوریم که «هرگاه مسیح بر نخاسته است، ایمان شما باطل است».[2] او به یک معنا، به رستاخیز تاریخی ـ عینی معتقد بود و این ظاهراً از استناد او به شاهدان واضح می‌شود[3] ـ هرچند بولتمان اهمیت این استناد را به شیوه‌ای گزافی و استثنایی رد می‌کند.[4]

---

1. *K. u. M.*, Vol. I, p. 44.

۲. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیهٔ ۱۷.

۳. همان، آیات ۵ ـ ۸.

4. *Th. des, NT*, p. 300.

بنابراین، استدلال ما مبنی بر این‌که رستاخیز به معنایی باید رخداد تاریخی ـ عینی بوده باشد، دارای دو جنبه است؛ اولاً، این مسئله را نباید بر مبانی عام امکان مبتنی کرد ـ زیرا باید به یاد بیاوریم که این‌ها وقایع منحصر به فردی بودند که در آن‌ها خداوند، در کار بوده است ـ بلکه آن مسئله را باید بر شواهد تاریخی موجود مبتنی کرد. ظاهراً برای من، اگرچه این عقیده‌ای ناچیز است، داستان‌های عید پاک[1] همراه با استنادِ پولس رسول به شاهدان، این مطلب را انکارناپذیر کرده است که مسیح پس از مرگ خویش به حواریون خود ظاهر شد ـ حال نمی‌توانیم بیان کنیم که چگونه و به چه طریق این کار صورت گرفت و معتقدیم که به تحقیق در مورد چنین مطلبی نیازی نداریم. ثانیاً، پذیرش رستاخیز به مثابهٔ رخدادی تاریخی ـ وجودی باعث می‌شود تا ضرورتاً رخدادی تاریخی ـ عینی، علاوه بر صلیب به عنوان مبدأ کافی آن، به صورت مسلّم فرض شود. بدون تردید، در شیوه‌های بیان رستاخیز در **عهد جدید**، عنصری اسطوره‌ای وجود دارد، اما در این‌جا به نظر می‌رسد بیان این‌که ما چیزی کاملاً اسطوره‌ای در دست داریم که واجد هیچ مبنای تاریخی ـ عینی جز صلیب نیست، کاملاً غیر مستند است.

اما یک بار از بولتمان انتقاد کرده بودیم که به‌طور گزافی و بی‌پروا عنصر تاریخی ـ عینی را در رستاخیز انکار کرده بود، اینک به ارزیابی تعالیم مثبت او دربارهٔ این موضوع می‌پردازیم. خلاصه، بر اساس تعالیم او، برای ایمان مسیحی و برای الهیات به مثابهٔ تفسیر ایمان مسیحی، فهم اساسی رستاخیز، فهم رخدادی تاریخی ـ وجودی یا معادشناختی است. همان‌طور که ایمان به صلیب، اعتقاد بدین نبود که عیسی یک‌بار مصلوب شد، بلکه معنایش این است که خداوند در صلیب، اینک به من امکان وجود را عرضه کرده است، همین طور نیز اعتقاد به رستاخیز صرفاً

1. Easter stories

اعتقاد به این نیست که معجزه‌ای در زمانی اتفاق افتاد، بلکه منظور این است که معجزهٔ حیات جدید می‌تواند همین حالا هم برای من اتفاق بیفتد ـ هرچند در هر دو مورد، هم‌چنان‌که به‌طور مشخص بحث کردیم، اعتقاد اخیر بر اعتقاد اولی دلالت می‌کند.

اما فهم تاریخی ـ عینی از صلیب و یا رستاخیز، بیش از یک فایدهٔ نظری یا تئوریک در برندارد. وقتی ما قبلاً دربارهٔ تفاوت میان معرفت وجودی و معرفت عینی سخن گفتیم، بیان کردیم که معرفت به خداوند، وجودی است، فهمی است که به مواجههٔ انسان با خدا تعلّق دارد، و این‌که وقتی خداوند به صورت عینی تجسم یافت، همان‌طور که برای مثال در فلسفهٔ دکارت بیان شده است، دیگر به معنایی دینی او خدا نبوده است، بلکه به شیئی در عالم اشیای خارجی تبدیل شده است. احتمالاً وقتی کسی بگوید که در مسئلهٔ انکار وجود خدا، احمقانه‌ترین کار تلاش برای اثبات وجود اوست، همین معنا مراد او بوده است. مطالب بیش‌تری از این قبیل را می‌توان دربارهٔ رستاخیز بیان کرد. تلاش برای دست‌یابی به فهم عینی از آن ـ و این از جمله مواردی است که در تفسیرها مثال‌های زیادی دربارهٔ آن، وجود ندارد ـ مطلب زیادی را عاید ما نمی‌کند، زیرا رستاخیز به عنوان رخدادی نجات‌بخش ذاتاً باید به صورت وجودی درک شود. بولتمان در خصوص چنین تلاش‌هایی برای دست‌یابی به فهم عینی از آن‌چه در روز رستاخیز مسیح اتفاق افتاده است، بیان می‌کند که این کوشش‌ها نه قابل اثباتند و نه قابل روشن‌گری.[1] اما این‌که نمی‌توان آن‌ها را اثبات کرد، بدین دلیل است که آن‌ها مستلزم اندیشهٔ تردیدآمیز دربارهٔ مطالبی هستند که نویسندگان **عهد جدید** ترجیح دادند دربارهٔ آن‌ها سخنانی اندک ایراد کنند و یا اصلاً هیچ چیزی نگویند. اما این‌که آن‌ها را

1. *Th. des NT*, p. 300.

نمی‌توان روشن‌گر دانست، به دلیل این است که حتی اگر بتوان دلیلی کامل و تفسیری قانع کننده از رستاخیز به دست آورد، باز هم، این نه بر ایمان انسان مؤمن می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد، انسان مؤمنی که اساساً با رخدادهای گذشته سرو کار ندارد، بلکه به اموری می‌پردازد که در زمان حال، برای وجودش مهم تلقی می‌شوند.

برای ایمان، رستاخیز اینک حاضر است. رستاخیز نه به عنوان رخدادی عینی و گذشته، بلکه به مثابهٔ امکان حاضر حیات جدیدی که خداوند در مسیح عطا کرده است و انسان باید در مورد آن تصمیم بگیرد، درک می‌شود. این، فهم تاریخی ـ وجودی از رستاخیزی است که واقعه‌ای معادشناختی به حساب می‌آید، واقعه‌ای که متضمن امکانی حقیقی و تکرارپذیر است. بولتمان بیان می‌کند که اعتقاد به رستاخیز مسیح و اعتقاد به این‌که در بیان کلمه، خود مسیح ـ یعنی خود خداوند ـ سخن می‌گوید، یکی است.[1] با توجه به مطالبی که قبلاً بیان کردیم، می‌توان گفت که این سخن معنای ذاتی رستاخیز را در ایمان مسیحی مطرح می‌کند. چنین نیست که ما اثبات کنیم که چیزی یک‌بار اتفاق افتاده است و سپس آن‌چه را آن رخداد اینک برای ما معنا می‌دهد، استنتاج کنیم. ما با امکانی حاضر که مسیح در اعلام کلمه و شنیدن آن ارائه داده است، آغاز می‌کنیم و از همین نتیجه می‌گیریم که چیزی یک‌بار اتفاق افتاده، اما این‌که آن چیز دقیقاً چه بوده، موضوعی است صرفاً برای تحقیق نظری و علمی که هیچ ارتباطی به ایمان ندارد.

ما تلاش کردیم عناصر اسطوره‌ای، عینی ـ تاریخی و نیز عناصر تاریخی ـ وجودی را در افعال عظیم تحلیل کنیم. دیدیم که هیچ یک از این سه عنصر را نمی‌توان غیر ضروری دانست، اما برای درکی که به ایمان تعلّق دارد، عنصر

---

1. *Th. des NT*, p. 301.

تاریخی ـ وجودی ارتباطی بنیادی دارد. در چنین درکی، عمل فیض خداوند در مسیح برای من حاضر است. در اعلام کلمه، خداوند از طریق مسیح با من سخن می‌گوید و مرا دعوت می‌کند تا امکان‌های بخشایش و حیات جدیدی را که در صلیب و رستاخیز مسیح برای من موجود شده است، بپذیرم.

آیا آن‌گونه که برای مثال تیلیک[1] بحث کرده است،[2] بولتمان عنصر تاریخی را در مسیحیت از بین برده است؟ مسیحیت، به صورتی متمایز و آشکار، دینی تاریخی است و ما در مواقع متعدّد، به تضعیف بیش از حدّ ریشه‌های تاریخی ـ عینی ایمان مسیحی از جانب بولتمان که تمایل دارد آن‌را به جایگاهی بسیار غیر مهم تقلیل دهد، اعتراف کردیم. اما او این عنصر را حذف نمی‌کند و نمی‌تواند حذف کند، زیرا تفسیر تاریخی ـ وجودی او مستلزم رخدادی تاریخی ـ عینی است که یک‌بار برای همیشه اتفاق افتاده است.

هم‌چنان که دیدیم، او بیان می‌کند که عنصر اسطوره‌ای در مسیحیت از اسطوره‌های دین یونانی از این جهت کاملاً متفاوت است که آن عنصر اسطوره‌ای به شخص تاریخی معینی اشاره می‌کند. تمام استدلال او برای تمایز میان مسیحیت به مثابهٔ یک دین و اگزیستانسیالیسم به مثابهٔ یک فلسفه، بر این باور مبتنی است که خداوند به شیوه‌ای قاطع و خاص تاریخ جهان را در عیسی مسیح وارد ساخت.

اما این مسئله را باید به گونه‌ای دیگر مطرح کرد. وقتی پرسیده می‌شود که آیا بولتمان عنصر تاریخی را در **عهد جدید** از بین برده است، این حاکی از این است که ما می‌دانیم منظور از عنصر تاریخی چیست؟ یعنی در این پرسش از قبل، فهمی از این‌که عنصر تاریخی چیست، فرض گرفته شده است. وانگهی، به نظر می‌رسد که در این پرسش، آن عنصر به عنوان آن‌چه ما آن‌را عنصر تاریخی ـ عینی، یعنی

1. Thielicke

2. *K. u. M.*, vol. I, p. 159 ff

حقایق تاریخ جهان نامیدیم، درک می‌شود. اما ما قبلاً فلسفهٔ تاریخ از دیدگاه هیدگر را مطرح کردیم و دیدیم که از نظر او، مطالعهٔ تاریخی نه با واقعیت، بلکه با امکان سروکار دارد. به‌طور واضح، چنین فهمی از تحقیق تاریخی، در اندیشهٔ بولتمان نفوذ دارد. نمی‌خواستیم بگوییم که دیدگاه هیدگر به مثابهٔ نظریهٔ تاریخ به نحو عام معتبر است، اما گفتیم که نظریهٔ تاریخ او آن نوع از تاریخ است که با الهیات متناسب است. پرسش از وجود، نه با امر واقع، بلکه با امکان وجودی پاسخ داده می‌شود. حال اگر ما چنین دیدگاهی از تاریخ را بپذیریم و واژه‌ای را که بسیار بد به کار گرفته شده، با آن‌چه ما آن را عنصر تاریخی ـ وجودی نامیده‌ایم، متحد سازیم، آن‌گاه نمی‌توان تخریب عنصر تاریخی را در **عهد جدید** به بولتمان نسبت داد، بلکه می‌توان ادعا کرد که او برای ما واضح ساخت که عنصر تاریخی حقیق در **عهد جدید** واقعاً چیست. برای این که دربارهٔ این نکته سوء تفاهم با درک غلطی صورت نگیرد، بگذارید واضح کنیم که گرایش بولتمان به عنصر تاریخی چگونه به‌طور گسترده از گرایش دیگری که خوانندهٔ بی‌دقت ممکن است به دلیل مشابهت‌های ظاهریِ معینی با آن اشتباه گیرد، متفاوت است. من در خصوص دیدگاه تاریخیِ ایدئالیسم مطلق قرن نوزدهم و نیز دربارهٔ الهیاتی که تحت تأثیر آن واقع شد، اشاراتی خواهم کرد.

آن دیدگاه را یکی از مشهورترین فیلسوفان انگلیسی ایدئالیست، یعنی اف.اچ.برادلی[1] با دقت و وضوح تحسین برانگیز خود بیان کرده است.[2] او مفروض می‌گیرد که مسیحیتْ حقیقتی ابدی و جهانی است که در ورای زمان، از خود آگاه بوده و هنوز هم خود را در رشد تاریخی تجربهٔ معنوی و روحانی، متجلّی

---

1. F. H. Bradley

۲. در مقالهٔ VIII، که در چاپ دوم کتاب زیر ضمیمه شده است:

The Principles of Logic, O. U. P., pp. 688-90.

می‌کند. فرض کنید از کسی خواسته شود که چنین مفهومی را از حقیقت با حقیقت دربارهٔ واقعه‌ای زمانی مقایسه کند.

من وقایعی از قبیل بکرزادگی[1] و معراج جسمانی عیسی را ذکر نمی‌کنم، بلکه من این ادعای تاریخی را لحاظ خواهم کرد که عیسی واقعاً در یک زمانی در شهر جلیل[2] زندگی کرد و تعالیم خود را عرضه کرد و واقعاً در بیت المقدّس بر روی صلیب مُرد. منظور من از واژهٔ «واقعاً» این است که اگر ما در آن‌جا بودیم، آن اموری را که اتفاق افتاد، می‌دیدیم. همهٔ چنین وقایعی، اگر آن‌ها را به مثابهٔ رخداد بنگریم، دارای اهمیت اندکی هستند. با همهٔ ابزارها تحقیق کنید که آیا و تا چه حد، شواهد خوبی برای وقوع آن‌ها وجود دارد. اما تصور نکنید که مسیحیتِ زنده، با نتیجهٔ تحقیق شما سرو کار دارد. مسیحیت، آن‌گونه که من آن را درک می‌کنم، سرزمین پهناوری را در بر می‌گیرد و در چنین مکان گسترده‌ای در جهان حضور دارد و چنان اختلافی را در جهان سبب می‌شود که بدون آن، جهان آن چنان زیاد تغییر پیدا نخواهد کرد که از بین برود. مسیحیت همان حقیقت جاودانه‌ای است که باید در سیارهٔ ما (و احتمالاً در هر جای دیگر) ظاهر شود؛ و نیز باید در این‌جا (البته ما امیدواریم) خود را بیش‌تر و بیش‌تر به‌طور کامل گسترش دهد. اما بقیه، اگر آن را به عنوان یک واقعه یا رخداد صرف در نظر بگیریم، آن‌گاه امر بسیار کوچک خواهد بود ـ یعنی امری که به سبب صرف طبیعت دنیای آن، بر چیز بسیار اندکی استوار است، آن‌قدر کوچک که میان آن دو به ندرت می‌تواند شباهتی وجود داشته باشد.

این را می‌توان به‌طور منصفانه تخریب عنصر تاریخی در مسیحیت نامید. این، بر این فرض مبتنی است که حقیقت در قلمرو امور زمان‌مند و زودگذر یافت

1. virgin birth
2. Galilee

نمی‌شود. در آن‌جا، ما فقط می‌توانیم نمادهایی را که بـه حـقیقتی جـاودان اشـاره می‌کنند، بیابیم. مسیحیت با حقیقتی فلسفی که در کامل‌ترین شکل خود درک شده، یکی دانسته می‌شود و دیگر به نمادگرایی[1] مسیحی نیازی نخـواهد داشت، در این صورت، به مسیح یا به زندگی و مرگ او هیچ اشاره نمی‌کند. چه واقعاً مسیح زندگی کرده باشد چه نکرده باشد ـ در این دیدگاه ـ اهمیتی ندارد، زیرا رخدادهای دینی به خودی خود دارای ارزش نیستند، بلکه صرفاً نمادهایی هستند که نمایان‌گر حقیقتِ بی‌زمان و تجسّم حقیقت جاودان، هستند.

اما این دیـدگاه ایـدئالیست‌ها از مـوضع بـولتمان کـاملاً جـداست. شـخصِ ایدئالیست، ماهیت مسیحیت را با فلسفه‌ای عالی دربارهٔ جهان، یکی می‌داند. اما برای بولتمان، مسیحیت، دینی با قدرت نجات‌بخش است. برای انسانِ ایدئالیست، افعال عظیم به نمادهای انتخابی محض حقیقتی فرا عقلی[2] تبدیل می‌شوند، اما برای بولتمان، آن‌ها فعل منحصر به فرد فیض الهی را تشکیل می‌دهند. از نـظر شـخص ایدئالیست، این افعال برای انسان، صرفاً معنای عقلی دارند؛ اما برای بولتمان آن‌ها، تا آن‌جا که امکانی از وجود را ارائه می‌دهند، فراخوانـدن و دعـوت بـه عـزم بـه حساب می‌آیند. بدین ترتیب، وقتی دیدگاه او را با دیدگاه مقاله ایدئالیست مقایسه کنیم، در می‌یابیم که بولتمان عنصر تاریخی را تخریب نمی‌کند. هدف او تخریب بنیاد تاریخی دین ما نیست، بلکه عرضهٔ آن در ابعاد جهانی خویش بـه مـثابهٔ امکـانی حقیقی و تکرارپذیر است که برای وجود انسان‌های امروزی با معنا باشد. به تعبیر خود او، مسئله، مسئلهٔ یک شـخص تـاریخی و سرنـوشت اوست کـه تـا مـرتبهٔ معادشناختی رفعت پیدا می‌کند.[3]

---

1. symbolism
2. suprarational
3. *Th. des. NT*, p. 301.

۸

وجود مسیحی

۲۴. ایمان

دیدیم که چگونه مطابق تعالیم **عهد جدید**، خداوند در وضعیتی بشری در عیسی مسیح داخل شده و به انسان، امکان وجودی اکتساب وجود حقیق خویش، یعنی پسر خدا شدن را که از طریق گناه از دست رفته بود، بازگردانده است. این امکان، برای انسان، وقتی می‌شنود که خداوند با او در اعلام کلمه سخن می‌گوید، امکانی است که هم اینک عطا شده است. این امکان، با توجه به گذشته، امکان بخشایش است. گناهی که او را از زندگی حقیق جدا کرد، با فعل فیض الهی پوشانده می‌شود، بدین گونه که زندگی حقیق به مثابهٔ امکانی در دسترس او، به وی بازگردانده می‌شود. اما با توجه به آینده، آن امکان، امکان ورود به یک زندگی جدید است. پذیرش صلیب و رستاخیز مسیح، همان واگذاری حول و قوّهٔ خویش به خداوند و نیز زندگی کردن بر مبنای ارتباط با اوست. اینک باید تلاش کنیم تا توصیفی وجودی از این زندگی جدید ارائه دهیم؛ یعنی توصیفی از وجود حقیق انسان، آن‌گونه که **عهد جدید** آن‌را مطرح می‌کند. ما بحث را با ایمان[1] شروع

1. faith

می‌کنیم که نگرشی است که انسان، از طریق آن به آن زندگی جدید وارد می‌شود.

بولتمان ایمان را چنین تعریف می‌کند: «ایمان همان تصمیمی است که ما در مورد فیضی می‌گیریم که در اعلام کلمه با آن روبه رو می‌شویم».[۱] بنابراین، بر اساس این دیدگاه، ایمان دقیقاً با تصمیم مرتبط است ـ و به تعبیر ما، تقریباً با آن یکی است.

اما بدون درنگ می‌توان پرسید که آیا جایگاه مهمی که در این‌جا برای تصمیم در حیات مسیحی لحاظ شده، درست است. آیا این مطلب در مورد تعالیم **عهد جدید** صادق است، یا حتی با تفسیر بولتمان از آن تعالیم سازگار است؟ تصمیم حقیقی چیزی است که انسان باید آن‌را برای خویشتن اتخاذ کند. اگر چیزی به نام تصمیم وجود داشته باشد، تصمیم شخصی است. بنابراین، اگر تصمیم گام ضروری برای انسان جهت ورود به وجود حقیقی است، آیا آن مستلزم این نیست که ورود در چنین وجودی، چیزی است که انسان باید آن را برای خودش انجام دهد؟ آیا این از تعالیم **عهد جدید** نیست که تصمیم دقیقاً همان چیزی است که انسان نمی‌تواند انجام دهد و خداوند به تنهایی آن را برای او انجام می‌دهد، همان‌طور که خود بولتمان این مطلب را چنین درک و تفسیر می‌کند؟ اگر تصمیم، نقشی را که در این‌جا به آن نسبت داده شده، ایفا می‌کند، آن‌گاه نقش مفهوم فیض چه خواهد بود؟

وانگهی، آیا این تأثیر نامتناسب اگزیستانسیالیسم بر تفسیر بولتمان از تفکّر **عهد جدید** نیست؟ زیرا تصمیم یا عزم (Entschlossenheit) در تلقی هیدگر از وجود حقیقی جایگاه بسیار مهمی دارد.[۲] به یاد می‌آوریم که خود یا منِ سقوط کرده در زمان حال قرار دارد. اما این به مثابهٔ زمان حالِ غیر حقیقی توصیف شده بود، از آن جهت که مجذوب شدن در امکان‌های بی‌واسطه، مستلزم فرار از گذشته و آینده است. گریز از گذشته است، زیرا فراموش کردن مجعولیت را در بردارد. اما به این

---

1. *Th. des, NT*, p. 265.

۲. مقایسه کنید با: *S. u. Z.*, pp. 295-313.

دلیل، گریز از آینده است که از امکانات، به ویژه از امکان بنیادی مرگ اجتناب می‌کند. اما وقتی انسان، به‌طور حقیقی ندای وجدان را می‌شنود (زیرا امکان استماع حقیقی، حتی در انسان سقوط کرده وجود دارد)، آن‌گاه به زمان حال حقیقی که لحظهٔ[1] تصمیم است، آورده می‌شود. تفاوت لحظه با حال غیر حقیقی در این است که لحظه، حال صرف به حساب نمی‌آید، بلکه همراه با خود انکشاف گذشته (آن‌چه بوده است؛ یعنی محدودیت مجعولیت) و ظهور آینده (آن‌چه می‌تواند باشد، امکانی که گشوده باقی بماند) را همراه دارد. ویژگی انسان سقوط کرده‌ای که در حالِ غیر حقیقی است، بی‌تصمیمی است ـ او از یک امکان بی‌واسطه به امکانی دیگر بر می‌جهد. وجودِ او از آنِ خودش نیست، بلکه بدون هیچ‌گونه دفاعی در معرض حوادث عالم قرار می‌گیرد. این وجود بر این جهان مبتنی است و بدین خاطر، انسجام و یک‌پارچگی خود را از دست می‌دهد. اما وقتی وجدان انسان را به لحظهٔ تصمیم فرا می‌خواند، و وضعیت کامل او برایش منکشف می‌شود، آن‌گاه عزم حقیقی برای او ممکن می‌شود. چنین عزمی، خود (= منِ) پراکنده در تردید سقوط را یکنواخت می‌سازد. یکنواختی بدین دلیل واقع می‌شود که گذشته، حال و آینده که ساختار سه جانبهٔ وجود به مثابهٔ زمان‌مندی به حساب می‌آیند، در عزم متحد می‌شوند. عزم در پذیرش مجعولیت، با گذشته ارتباط پیدا می‌کند و این بدین معناست که عزم حقیقی هرگز متوجه یک کمال مطلوبِ غیر عملی نیست، بلکه متوجه امکانی است که هنوز در آن وضعیت، گشوده است. اما عزم بدین دلیل با آینده ارتباط پیدا می‌کند که فرافکنی خود (= من) است بر یک امکانِ حقیقی؛ و عزم در حالِ حقیقی انجام می‌گیرد؛ یعنی همان لحظهٔ تصمیم که گذشته و آینده در آن ظهور پیدا می‌کنند.

---

1. **moment**

ما در این‌جا تلاش کردیم تا تفسیری صوری و محض از مفهوم عزم ارائه دهیم. البته در هیدگر، عزم به وضعیت واقعی انتظار مرگ مربوط می‌شود. این، عزم انتظاری است ـ یعنی فراافکندن خود بر امکان بنیادینی که در آن افکنده شده است؛ یعنی همان مرگ. اما چنین نیست که همهٔ اگزیستانسیالیست‌ها این ارتباط را میان عزم و مرگ بپذیرند. بنابراین، ما به راحتی می‌توانیم در برابر خود، ساختار وجودی کاملاً صوری عزم را داشته باشیم، آن‌گونه که طرح کلی آن در صفحات گذشته ارائه شد؛ یعنی بودن ارجاع به دیدگاه هیدگر مبنی بر این‌که پذیرش قاطع مرگ و هیچ بودن وجود انسانی است که وجود حقیق را تشکیل می‌دهد. این مطلب، مخصوصاً مهم است، اگر ما مفهوم وجودی عزم را به کار ببریم تا جایگاه تصمیم را در وجود مسیحی که نه به مرگ، بلکه به زندگی ختم می‌شود، توضیح دهیم. در فلسفهٔ هیدگر، عزم پدیده‌ای کاملاً انسانی است. در واقع، عزم تلاش شدید انسان را در جهت اتکا به حول و قوّهٔ خویش، یعنی جهد نهایی او را برای غلبه بر پوچی‌ای که در آن افکنده شده است، نشان می‌دهد. به تعبیر مشهور سارتر که به دقت ابعاد مجعولیت و امکان را با هم ترکیب می‌کند، انسان «محکوم به آزادی است» و تصمیم می‌گیرد تا سرنوشت خود را بپذیرد، زیرا حتی عزمی که مرگ را به مثابهٔ امکان بنیادین می‌پذیرد که در پرتو آن، همهٔ امکان‌ها باید ارزیابی شوند، پذیرش منفعلانهٔ عدم نیست. این آخرین تلاش مأیوسانهٔ انسان برای فایق شدن بر سرنوشت و تقدیر خود است. هیدگر بیان می‌کند که عزم، انسان را برای زندگی، قدرت‌مند می‌سازد و هرگونه امر نهانی او را از بین می‌برد و همراه با دلهره، در این امکان، خوشی و سرور وجود خواهد داشت.[1] اما کاملاً آشکارا است که تصمیم نمی‌تواند چنین جایگاهی در زندگی مسیحی داشته باشد، زیرا حیات مسیحی،

---

1. *S. u. Z.*, p. 313.

خودکفایی انسان (= اتکا به حول و قوّهٔ خویش) را منکر است و تصدیق می‌کند که انسان نمی‌تواند خودش به تنهایی به وجود حقیق دست یابد. بنابراین، آیا بولتمان با تأثیر پذیرفتن از هیدگر، در این مورد، بیش از اندازه بر تصمیم تأکید کرده است؟

ضرورتاً چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌آید. بگذارید از اختلاف فراوان میان هیدگر و بولتمان در مورد تصمیم، چشم پوشی نکنیم. مطابق دیدگاه هیدگر، امکانی که انسان بر مبنای آن، خویشتن را در عزم حقیقی می‌افکند، امکانی است که کاملاً از منابع خود او ناشی می‌شود. اما در نظر بولتمان، امکان حقیقی‌ای که انسان فراخوانده می‌شود تا در مورد آن تصمیم بگیرد، امکانی است که کاملاً از خداوند ناشی می‌شود، امکانی که به واسطهٔ فعل فیض خداوند در مسیح به انسان عرضه شده است. بنابراین، به یک معنا، تصمیم، تا آن‌جا که فیض الهی به تنهایی آن را ممکن می‌کند، موهبت الهی به حساب می‌آید. این را آشکارا خود بولتمان تصدیق می‌کند: به تعبیر او، «ایمان کار خداست، از آن‌جا که در ابتدا فیضی که از او نشأت می‌گیرد، تصمیم انسانی را ممکن می‌کند، بنابراین، خود این تصمیم را می‌توان فقط به مثابهٔ موهبت الهی فهمید، بدون آن که خصیصهٔ خود را به عنوان تصمیم از دست بدهد»[1]. این عبارت اخیر، بدین دلیل که عنصری از تصمیم حقیق باید موجود باشد، دارای اهمیت خاصی است. انسان شیء نیست، بلکه وجود دارد. بنابراین، اگر خداوند بخواهد نجات و رهایی را به انسان عطا کند، نمی‌تواند آن را به انسان تحمیل کند، آن‌گونه که خصلتی را بر چیزی تحمیل می‌کند ـ دست کم، نه بدون زُدودن خصیصهٔ متمایز انسانی او، یعنی وجود او و آن‌گاه تقلیل او تا سطح شیء و یا ماشین خودکار. موهبت الهی نجات فقط می‌تواند به مثابهٔ امکانی که انسان برای آن تصمیم می‌گیرد، اعطا شود. خود تصمیم را می‌توان این گونه لحاظ کرد که موهبت

---

1. *Th. des NT*, pp. 325-6.

خداوند باشد، زیرا خداوند به تنهایی آن را ممکن می‌سازد. با این حال، از طرف دیگر، تصمیم متعلّق به خود انسان است، بدین دلیل که او می‌توانست امکانی را که خداوند به او تقدیم کرده است، رد کند.

بدون تردید، در تجربهٔ مسیحی واقعی، عنصر تصمیم گاه بیش‌تر و گاه کم‌تر برای وجدان، حاضر است. با وجود این، همواره باید تصمیمی حقیق وجود داشته باشد؛ یعنی همان پذیرش و به خود اختصاص دادن موهبت فیض که به مثابهٔ امکان به انسان عطا می‌شود. این مطلب صادق است، حتی در مورد آن کسانی که در محیط مسیحی بزرگ شده‌اند و برای آن‌ها بسیار مشکل است که فعل خاص تصمیم را به یاد آورند. در مورد آن‌ها، لحظهٔ تصمیم، به تعبیر هیدگر، دیمومت ممتد[۱] است. در عین حال، اگر آن‌ها موهبت فیض را به خود اختصاص داده باشند و وارثان منفعلی نسبت به سنّت مرده نبوده باشند، باید تصمیمی واقعی وجود داشته باشد. ابیات مشهور گوته در این‌جا مناسب به نظر می‌رسند:

Was du ererbt von deinen vätern hast,
Erwirb, um es zu besitzen.[۲]

[یعنی، به منظور تملک میراث پدران خود، آن‌را حفظ کن].

اما اگر تصمیم در زندگی مسیحی، جایگاه خاص خود را دارد، و اگر اعطای این جایگاه به آن با تصدیق جایگاه فیض الهی ناسازگار نیست ـ همان‌طور که تلاش کردیم نشان دهیم ـ آن‌گاه غیر عادلانه خواهد بود بگوییم که بولتمان با تأکید بر تصمیم به باور به اتکای انسان به حول و قوّهٔ خویش، برگشته است، همان باوری که او برای مخالفت با آن، تلاش بسیاری به عمل آورد. اما منصفانه است که بگوییم بولتمان بر تأکید بیش از حد بر اهمیت تصمیم گرایش دارد، همان‌طور که این مطلب

---

1. extended duration

2. *Faust*, Part I.

در جمله‌ای که نقل کردیم و در آن، او آشکارا بیان می‌کند که ایمان، تصمیمی است که انسان آن را در مواجهۀ با فیض اتخاذ می‌کند، واضح است. مبالغه در تأکید بر جایگاه تصمیم، احتمالاً از دل مشغولی او به اگزیستانسیالیسم ناشی می‌شود. با وجود این، نباید به آن‌چه صرفاً به مثابۀ تعریف مقدماتی ایمان در نظر گرفته شده، اهمیت بسیار زیادی داد. بولتمان موضع خود را بعداً توصیف می‌کند؛ یعنی هنگامی که او از خود تصمیم به معنای موهبت خداوند سخن می‌گوید، هم‌چنین به‌طور خاص‌تر، در جایی که تحلیل پدیدارشناختیِ ایمان را مطرح می‌کند (ما به زودی باید آن‌را از نظر بگذرانیم) و در این بحث، علاوه بر تصمیم، به دیگر ساختارهای مفهوم ایمان توجه می‌کند. با توجه به این مطلب، ممکن است با پرفسور اندرسون موافق باشیم که «تأکید بر تصمیم، با سنّت مسیحی بیگانه نیست ـ مشروط بر آن‌که انسان از عناصر دیگری که به‌طور مساوی در آن سنت زنده هستند، غفلت نورزد».[1]

آیا تحلیل وجودی هیدگر از ساختار عزم که به‌طور صوری و جدا از ارتباطش با مرگ ملاحظه شد، بر خصیصۀ تصمیم مسیحی پرتو می‌افکند؟ می‌توان گفت بلی، به دو شیوۀ: اولاً، گفته شد که در لحظۀ عزم، وضعیت کامل انسان برای او متجلّی می‌شود ـ گذشته (مجعولیت) که او آن‌را در وجود سقوط کردۀ خود فراموش می‌کند، و آینده (امکان) که او از آن اجتناب می‌کند. رسالۀ کامل پولس رسول به رومیان را می‌توان به مثابۀ نمونه به کار برد. در این رساله، وضعیت انسان ـ که همان وضعیت فردی به حساب می‌آید[2] ـ در برابر ما گذاشته می‌شود. انسان در مجعولیت خویش که شخص مسیحی آن‌را به عنوان مخلوق بودن تفسیر می‌کند، و نیز در گناه خویش که متضمن عبادت و خدمت به مخلوق به جای خالق است، متجلّی می‌شود.

---

1. *Myth in the New Testament*, S. C. M. Press, p. 24.

2. *Th. des, NT*, p. 266.

در انکشاف این وضعیت، همراه با انسانی که از توهّمات خویش خارج شده و از درماندگی خود آگاهی دارد، پیام انجیل مسیحی به عنوان تنها آیندۀ حقیق انسان ظاهر می‌شود که متضمن پذیرش مخلوقیت، نفی خود ـ کفایی و وابسته شدن به خداوند است. مطمئناً معقول است بگوییم که تفسیر پولس رسول، خواننده را به لحظۀ تصمیم می‌آورد و این لحظه ویژگی‌هایی راکه در تحلیل هیدگر آشکار شده‌اند ـ یعنی آگاهی توهّم‌زدایی شده از وضعیت کامل من، گذشته، حال و آینده ـ نمایش می‌دهد.

ثانیاً، نکته‌ای وجود دارد که هیدگر آن‌را دربارۀ ارتباط عزم با وحدت خود (= من) مطرح می‌کند. خود (= من) که در سقوط، پراکنده و منتشر شده بود، در عزم، انجام و یک‌پارچگی پیدا می‌کند. بنابراین، در عمل ایمان یا تعهد، اتحاد خود (= من) که در جهان از بین رفته بود، به وجود می‌آید. خود (= من) اینک بر امکان حقیق زندگی در اتکای به خداوند، افکنده می‌شود. با وجود این، این اتحاد نیز ممکن است به مثابۀ موهبت خداوند تصور شود، زیرا عمل فیض او به تنهایی این را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد تا خود را به خویشتن واقعی بسپارد. بنابراین، پولس رسول می‌گوید: «با مسیح مصلوب شده‌ام، ولی زندگی می‌کنم، لیکن نه من بعد از این. بلکه مسیح در من زندگی می‌کند».[1] وقتی خود می‌کوشد تا برای خویش کافی باشد، از هم می‌پاشد، اما صلیب و رستاخیز، امکان اتحاد و یک‌پارچگی مجدّد او را فراهم می‌آورند، بدین گونه که آن‌ها، خود (= من) را به کلی تغییر می‌دهند، هم‌چنان‌که دیدیم، پولس رسول در این مورد می‌گوید که او دیگر زندگی نمی‌کند، بلکه این مسیح است که در او زندگی می‌کند. ما به مسئلۀ وحدت خود، به هنگام طرح موضوع امید بر خواهیم گشت.

---

۱. رسالۀ پولس رسول به غلاطیان، باب ۲، آیۀ ۲۰.

اینک باید علاوه بر تصمیم، به عناصر دیگری در ایمان بپردازیم. همان‌طور که بولتمان اظهار می‌دارد، ایمان مسیحی همواره به مبنایی کاملاً قطعی مرتبط است ـ در کار نجات‌بخش مسیح، ایمان وجود دارد. بنابراین، به تعبیر بولتمان، «ایمان، تقوا یا اعتماد به خدا نیست، بلکه دریافت کلمهٔ الهی است».[۱] دریافت کلمه بدین معناست که به‌طور حقیقی شنیده یا درک می‌شود. پس عنصر مقوّم دیگر در ساختار ایمان باید فهم باشد. «ایمان از شنیدن است».[۲] و شنیدن به معنای فهمیدن و اکتساب معرفتی است که خداوند از طریق مسیح به انسان عطا کرده است.

اما این معرفت چه معرفتی است؟ بولتمان آن‌را به عنوان معرفت جدیدی از خود توصیف می‌کند. فهم قدیمی از خود به مثابهٔ موجودی که برای خویشتن کافی است، کنار نهاده می‌شود. آن فهم قدیمی می‌توانست چندین شکل متفاوت به خود بگیرد ـ از جمله می‌توان به مواردی چون ارتباط با جهان و تلاش وافر برای تفوّق بر اشیا، یا جست‌وجوی درست‌کاری از طریق مراعات شرع به دست یهودیان، یا اعتماد یونانیان به عقل انسانی، و یا حتی عزم وجودی انسان برای این‌که از منابع خویش، متکی به خود باشد، اشاره کرد. تمام این موارد، در لسان پولس رسول نحوه‌های متفاوتی از اعتماد به جسم هستند. پذیرش صلیب و رستاخیز مسیح، ترک همهٔ چنین فهم‌هایی از خود و ورود به فهم جدیدی به حساب می‌آید که خود (=من) در آن، در ارتباط با مسیح درک می‌شود و تسلیم او می‌گردد و زندگی خویش را نه بر اساس نیروی خود، بلکه بر اساس قدرت خداوند بنا می‌نهد. واضح‌ترین جملهٔ عهد جدید دربارهٔ تغییر فهم قدیمی به فهم جدید از خود، احتمالاً همان جمله‌ای است که در آن پولس رسول از «فضیلت معرفتِ خداوند خود مسیح عیسی» سخن می‌گوید و برای خویشتن آرزو می‌کند که شاید «در وی یافت شوم نه با عدالت

---

1. *Th. des, NT*, p. 313.

۲. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۰، آیهٔ ۱۷.

خود که از شریعت است، بلکه با آن‌که به وسیلهٔ ایمان مسیح است؛ یعنی عدالتی که از خدا بر ایمان است * و تا او را و قوّت قیامت وی را و شراکت در رنج‌های وی را بشناسم و با موت او مشابه گردم».[۱]

آیا این تفسیر از ایمان به عنوان فهم جدیدی از خود (= من) معقول است؟ ما باید بحث قبلی خود را در مورد فهم به یاد آوریم. در آن‌جا ما میان فهم عینی و فهم وجودی ـ یعنی فهم اشیا و فهم وجود ـ تمایز قائل شدیم. همان‌طور که ایمان دینی اعتقاد به مجموعه‌ای از قضایا نیست، بلکه ایمان به شخص مسیحی و آثار و کارهای اوست، همین‌طور نیز فهم که جزء تشکیل دهندهٔ ایمان است، فهم عینی یا فهم آکادمیک از حقیقت نیست، بلکه فهم وجودی است؛ یعنی تجلّی خود برای خویشتن در هر جنبهٔ وجود خویش و در ارتباط خویش با خداوند و جهان در واقع. همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد، این فهم همان فهم خود است که به تجلّی وضعیت کامل من که در لحظهٔ تصمیم داده می‌شود، تعلّق دارد. فهم خود (=من) که بولتمان از آن سخن می‌گوید، فهم عملی است که تقریباً به تصمیم مرتبط است. فهم جدیدی از خود داشتن، به معنایی که بولتمان و هیدگر این اصطلاح را به کار می‌برند، معنایش اتخاذ یک فلسفهٔ زندگی جدید نیست، بلکه معنای آن پذیرش جهت‌گیری کاملی از جانب خود (= من) است. بولتمان با سخن گفتن دربارهٔ فهم جدیدی از خود (= من) واضح می‌سازد که منظورش تغییری است که در آن «منِ جدید» به جای «من قدیمی» به وجود می‌آید، باز هم می‌گوید که در این‌جا جهت اراده معکوس می‌شود.[۲] اتهام تعقل‌گروی در تأکید بر عنصر فهم در ایمان فقط می‌تواند در صورتی معنا پیدا کند که فهم در معنای محدود فهم عینی ـ که اغلب در سخنان عرفی است ـ لحاظ شود. اما دقیقاً در مقابل این تعقل‌گرویِ محدود است که

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به فیلپیان، باب ۳، آیات ۸ ـ ۱۰.

2. *Th. des NT*, p. 311.

هیدگر و اگزیستانسیالیست‌ها به‌طور عام، اعتراض کرده‌اند، و کاربرد گسترده‌تر این اصطلاح به واسطهٔ آنان، به وضوح کاربردی است که بولتمان در ذهن دارد، وقتی که در مورد فهم جدید از خود (= من) سخن می‌گوید که به مثابهٔ یکی از ساختارهای بنیادی ایمان به آن تعلّق دارد.

وقتی ما ارتباط نزدیک چنین فهمی را با اطاعت در نظر می‌گیریم، که بولتمان آن را عنصر مهم دیگری که در مفهوم ایمان در **عهد جدید** است، لحاظ می‌کند،[1] آن‌گاه خصیصهٔ عملی آن فهم، واضح و بدیهی می‌شود. پولس رسول هدف عمدهٔ رسالت خود را ترفیع اطاعت به سوی ایمان می‌دانست.[2] انسان در تسلیم استقلال خود و برای یافتن جهت زندگی جدید، خویشتن را به خدا می‌سپارد. فهم جدید، شیوهٔ جدیدی از زندگی را در بر دارد. در این عملِ اطاعت است که بولتمان لحاظ می‌کند که انسان در وجودی حقیقی ــ به معنای وجودی آن واژه ــ وارد می‌شود؛ یعنی انسان خودش می‌شود. عمل آزادانه اطاعت، فعلی حقیقی است که در آن، انسان در آن‌چه انجام می‌دهد، خودش است.[3]

ما بر خصیصهٔ وجودی فهم جدید که با ایمان به دست می‌آید، تأکید کردیم و نشان دادیم که تعبیر عملی آن، اطاعت است. اما چون مسئلهٔ فهم مطرح است، باید بتوان گفت که موضوع فهم چیست. در ایمان، معرفتی حقیقی وجود دارد. این معرفت در **عهد جدید** به عنوان موهبت روح شناخته شده است.[4] بدین دلیل، موهبت است که انسان آن را خود کشف نکرده است. این موهبت را خداوند در فعل فیض خویش، برای او متجلّی ساخته است. با وجود این، هم‌چنین بیان شده است که

1. *Th. des NT*, p. 310.

۲. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱، آیهٔ ۵.

3. *Th. des NT*, p. 312.

۴. رسالهٔ پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۲، آیهٔ ۸.

انسان‌های مسیحی می‌توانند و باید چنین معرفتی را در خود افزون کنند.[۱] بنابراین، این معرفت علاوه بر این‌که یک موهبت است، یک تکلیف نیز هست.[۲] تکلیفی که با همهٔ مشکلاتی که بیان و انتقال معرفت وجودی را احاطه کرده، مواجه شده است، و ما فقط باید رساله‌های پولس رسول را بخوانیم تا بفهمیم که این تکلیف چقدر مشکل است.

در این‌جا، به ارتباط الهیات با ایمان می‌رسیم. الهیات مسیحی به معنای دقیق کلمه ـ همان‌طور که متمایز از تحقیق پیش الهیاتی است که مبنای آن الهیات را روشن و محکم می‌کند ـ توضیح و تفسیر نظام‌مند معرفتی است که با ایمان داده می‌شود. این معرفت، تفکّری نظری جدا از ایمان نیست، بلکه ایمانی است که خود را تبیین می‌کند. معرفت مسیحی، فهم خود (= من) تحت فیض الهی است، بلکه فهم وجودی خود در ایمان است.[۳]

بولتمان تفسیر وجودی خود را از ایمان، این‌گونه جمع‌بندی می‌کند و می‌گوید که ایمان نه تنها رابطهٔ انسان با خداست، بلکه رابطهٔ انسان با خویشتن نیز هست.[۴] البته این‌که انسان، همواره با خودش رابطه دارد، عقیده‌ای است که در مفهوم بنیادی وجود مندرج بوده است، مفهومی که در آغاز این پژوهش بررسی شد و تا آن‌جا که به تفکّر **عهد جدید** مربوط می‌شود با تحلیل مفهوم جسم از دیدگاه پولس رسول بررسی شد.

در بحث از ایمان، ما از اندیشهٔ ارتباط جدید انسان با خدا که با فعل فیض الهی

---

۱. «برای این دعا می‌کنم تا محبت شما در معرفت و کمال فهم بسیار افزون‌تر شود». (رسالهٔ پولس رسول به فیلیپیان، باب ۱، آیهٔ ۹)
و نیز ر. ک: رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۲، آیهٔ ۲.

2. *Th. des NT*, p. 322.

3. *Th. des NT*, p. 323.

4. *Th. des NT*, p. 319.

امکان‌پذیر شد، شروع کردیم. آن ارتباط، شرط توجیه انسان و شرط زندگی اطاعت است که انسان در آن وجود حقیق خویش را به دست می‌آورد.

اما او در به دست آوردن وجود حقیق خود، در رابطه‌ای جدید با خویشتن وارد می‌شود. امکان‌های بنیادین برای انسان، عبارت است از این‌که او می‌تواند از خویشتن بیگانه شود (وجود غیر حقیق) و یا با خویشتن خود متحد گردد (وجود حقیق)، و فقط رابطهٔ او با خداوند در ایمان است که می‌تواند به او رابطه‌ای درست با خود عطا کند و یا او را با خویشتن خود یکی نماید.

در این‌جا، جهت بحث، عکس جهتی است که در ملاحظهٔ گناه به کار گرفته شد. در آن‌جا ما از تفکّر انسانی که از خویشتن خود به دور افتاده و در جنگ با خود است (رابطه‌ای که وجود غیر حقیق را مشخص می‌کند) شروع کردیم و به این نتیجه نایل شدیم که او هم‌چنین از خداوند به دور افتاده و با وجودِ الهی در جنگ است، زیرا از فرمان خداوند برای حیات سرپیچی می‌کند. اما در ملاحظهٔ ایمان، ما از آشتی انسان با خدا آغاز کرده و از ارتباط جدید او با خدا به سوی رابطهٔ جدید انسان با خودش در وجود حقیق که در آن او با خویشتن خود، یکی است، باز گشته‌ایم.

ایمان، آن‌گونه که تبیین شد، عملی نیست که یک‌بار برای همیشه اتفاق افتد، بلکه در حیات ایمان جاری است ـ جهت دهی پایدار خود (= من) به سوی امکانات حقیق تکرارپذیر که برای انسان در صلیب و رستاخیز مسیح، موجود می‌شوند. انسان تا زمانی که تابع جسم است، هرگز از وسوسه‌های دنیا نجات پیدا نمی‌کند، و چون در خویشتن برای غلبه بر آن وسوسه‌ها، قدرتی ندارد، همیشه در معرض خطر سقوط در وجود غیر حقیق قرار دارد.[1] اما چون برای استعانت به خدا متکی

---

۱. مقایسه کنید با رسالهٔ پولس رسول به قرنتیان، باب ۹، آیهٔ ۲۷.

می‌شود، آن‌گاه قدرتی خواهد داشت که از خودش نیست و به‌طور حقیقی به عنوان پسر خدا زندگی می‌کند. این وجود حقیقی در روابط واقعی زندگی فرد تحقّق پیدا می‌کند. ما باید در صفحات بعدی به این مطالب، نظری بیندازیم. اما این وجود حقیقی را می‌توان کاملاً به مثابهٔ بهبود وجود واقعی انسان توصیف کرد که فعل فیض الهی در عیسی مسیح آن‌را امکان‌پذیر ساخته است. بنابراین، بولتمان می‌تواند بگوید که نجات چیزی نیست به جز اجرای نیت حقیقی انسان برای زندگی، برای خود (= منِ) حقیقی او که با گناه منحرف شده بود.[۱] خداوند به انسان، قدرت اجرای فرمان خویش را برای زندگی داده است ـ صیغهٔ خبری به صیغهٔ امری ملحق می‌شود. خداوند وقتی انسان را به صورت خویش آفرید و او را در برابر امکانات خویش قرار داد، آن‌چه را خود به او فرمان داد، عطا کرده است.[۲]

ملاحظه شد که در بحث گذشته، نقل قول‌های عبارات **عهد جدید** منحصراً از نوشته‌های پولس رسول اتخاذ شده بود. دلیل این مطلب، صرفاً این است، که پولس رسول نسبت به دیگر کاتبان **عهد جدید**، مفهوم ایمان را کامل‌تر بررسی کرده است، اما البته این اشتباه خواهد بود که فرض کنیم این مفهوم منحصراً از طرف او پرداخته شده است. چنین مفهومی از ایمان باید در تمام الهیاتِ واقعاً مسیحی یافت شود.

ما فهم مشابهی از ایمان و اهمیت آن برای وجود مسیحی در نوشته‌های یوحنا می‌یابیم، البته با تفاوت‌هایی در تأکید و اصطلاح. در این نوشته‌ها، شکل فعلی ـ «ایمان داشتن» ـ بر شکل اسمی ترجیح داده می‌شود.؛ برای مثال، عبارت «این‌که تو می‌توانی ایمان داشته باشی»، به‌طور مداوم مطرح می‌شود ـ تا هدف کارها و

---

1. *Th. des NT*, p. 266.

۲. مقایسه کنید با: Augustine, *Confessions*, X, 40

مأموریت مسیح و نیز هدف خود نویسنده را در تألیف انجیل چهارم بیان کند.[۱] این ایمان، درست همانند ایمان پولس رسول، در ذات خود، وجودی است، بنابراین، معرفتی است که دریافت می‌شود. حقیقتی که انسان مؤمن را نورانی می‌کند، حقیقت عقلی صرف نیست، بلکه حقیقت وجود است. این حقیقت نه فلسفه، بلکه معرفتی نجات‌بخش است. همین حقیقت با خود مسیح یکی دانسته می‌شود: او حقیقت است. ایمان داشتن به او چیزی نیست جز پذیرش و از آن خود ساختن امکان زندگی‌ای که او آمد تا آن را برای انسان‌ها قابل دست‌رسی سازد. در این‌جا، ما ضرورتاً همان فهم از ایمان را می‌یابیم که در نوشته‌های پولس رسول یافتیم، البته تقریباً به زبانی متفاوت.

حتی بولتمان نیز که ـ علی‌رغم عنوان کتابش ـ معتقد است **عهد جدید**، چندین الهیات را در بر دارد، نه یک الهیات واحد را که بتوان آن را به عنوان یک کل شرح کرد، آن توافق اساسی را میان مفاهیم ایمان نزد پولس رسول و یوحنا تصدیق می‌کند، اگرچه اصطلاحات و واژه‌هایی که پولس رسول به کار می‌گیرد، (هم‌چون فیض و توجیه) در نوشته‌های یوحنا وجود ندارد.[۲] اما هرچند در نوشته‌های یوحنایی، این اصطلاحات به کار برده نشده، همین نوشته‌ها در فهم حیات ایمان، سهم ارزش‌مندی دارند؛ برای مثال، تمثیل تاک و شاخه‌های آن به شیوهٔ خاص خود، رابطهٔ صیغهٔ خبری و امری را به همان وضوحی که پولس رسول آن را در زبان الهیاتی و فنی خود نشان می‌دهد، بیان می‌کند.[۳] اما برای هدف ما، در این‌جا کافی است ذکر کنیم که فهم یوحنا از ایمان یا ایمان داشتن در هیچ مورد خاصی با مفهوم ایمان در نوشته‌های پولس رسول تعارض ندارد.

---

۱. انجیل یوحنا، باب ۱، آیهٔ ۷؛ باب ۱۱، آیهٔ ۴۲؛ باب ۱۷ آیهٔ ۲۱؛ باب ۲۰، آیهٔ ۳۱.

2. *Th. des NT*, pp. 416-23.

۳. انجیل یوحنا، باب ۱۵، آیات ۱ ـ ۸.

۲۵ . ویژگی‌های حیات ایمان

اینک باید تلاش کنیم تا برخی ویژگی‌های حیات ایمان را، آن‌گونه که در **عهد جدید** توصیف شده، مطرح کنیم و هر جا که لازم است، آن‌ها را با خصایص وجود حقیق، آن‌طور که با فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم تصور شده‌اند، مقایسه کنیم. ابتدا از میان این ویژگی‌ها، می‌خواهیم مفهوم آزادی را بررسی کنیم.

وجود انسان به گونه‌ای است که نمی‌توانیم برای او وجود حقیق تصور کنیم، مگر این‌که در آن وجود، آزاد باشد. او فقط وقتی که در برابر امکان‌های حقیقیِ تصمیم قرار می‌گیرد، می‌تواند به‌طور واقعی خودش باشد. بنابراین، هیدگر مدعی است که عمل تصمیم انتظاری[1] در مواجهه با مرگ باعث آزادی می‌شود ـ آزادی از پندار و از جبر جمع، و آزادی برای جهان و برای خود مرگ.[2] به همین گونه، ما در **عهد جدید**، هم در نوشته‌های پولس رسول و هم در نوشته‌های یوحنا، این ادعا را می‌یابیم که فعل ایمان مسیحی، آزادی را برای مؤمن به ارمغان می‌آورد: «جایی که روح خداوند است آن‌جا آزادی است»[3]؛ «و حق را خواهید شناخت و حق شما را آزاد خواهد کرد».[4]

قابل ذکر است که هم در آموزه‌های اگزیستانسیالیسم و در هم در تعالیم **عهد جدید**، آزادیِ وجود حقیق در مقابل فقدان آزادیِ وجود غیر حقیق، قرار دارد. ظاهراً ما در این‌جا، شرح این شعار رایج فلسفه را می‌یابیم که فضیلت به تنهایی آزادی، و رذیلت بندگی است. هیدگر، همان‌طور که قبلاً دیدیم، تصور می‌کند که

---

1. anticipatory resolve

2. *S. u. Z.*, p. 298.

۳. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۳، آیهٔ ۱۷.

۴. انجیل یوحنا، باب ۸، آیهٔ ۳۲.

وقتی وجود فرد در وجود جمع منحل می‌شود، او قدرت انتخاب خود را از دست می‌دهد، امکانات او تحلیل‌رفته و دیگران برای او تصمیم می‌گیرند. پولس رسول، آشکارا «قید فساد» را در مقابل «آزادی با شکوه فرزندان خدا» قرار می‌دهد.[۱] ما قبلاً یادآور شدیم که او بردگی را یکی از ویژگی‌های زندگی بدون مسیح می‌داند. انجیل چهارم نیز تقابلی نظیر آن‌چه دیدیم، میان بردگی گناه و آزادی که به دست پسر خدا اعطا می‌شود، مطرح می‌کند.[۲]

اما اگر چنین است، چگونه می‌توانیم انتقادی درست از این دیدگاه که فضیلت آزادی و رذیلت بردگی است، به دست آوریم ـ یعنی اگر انسان برای اعمال بد خود، همانند اعمال خوب خویش، مسئول است، باید در هر دو مورد، آزاد باشد؟ اگر آن‌چه را دربارهٔ وجود غیر حقیقی گفتیم، به یاد آوریم، این اعتراض را می‌توانیم پاسخ دهیم. فرد، بردهٔ تودهٔ شخصیت‌زدایی شده می‌شود، اما همان‌طور که هیدگر بیان کرده است، در آن توده، انسان دیکتاتوری خود را بر ملا می‌کند. او آزادی خویش را از دست داده، زیرا از آن فرار کرده است. او خود فقدان آزادی را خواسته و آن را انتخاب کرده است، اما وقتی آزادی را از دست بدهد، نمی‌تواند دوباره آن را کسب کند، زیرا معنای آن انتخاب اختیار است ـ و در این نکته بود که اظهار کردیم (هرچند هیدگر به آن اعتراف نکرده است) که تلقی او از انسانْ ما را به جایی می‌کشاند که یا فیض الهی باید انسان را نجات دهد و یا تمام اندیشهٔ وجود حقیقی کاملاً متوقف می‌شود. انسان در **عهد جدید**، اسیر قدرت‌های مشخص گناه و نیز بندهٔ حکم‌رانان جهان، توصیف شده است. با وجود این، باز هم همان‌طور که دیدیم، هرچند ممکن است در این‌جا اصطلاحات مکتب گنوسی وجود داشته باشد، دوگانه‌گرایی گنوسی وجود ندارد. قدرت‌هایی که انسان اسیر آن‌ها می‌شود،

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۲۱.

۲. انجیل یوحنا، باب ۸، آیات ۳۳ ـ ۳۶.

قدرت‌هایی هستند که خود، آن‌ها را به وجود آورده و خود انتخاب کرده تا به آن‌ها خدمت کند. با وجود این، وقتی آن انتخاب مرگبار صورت می‌گیرد، قدرت انتخاب از بین می‌رود و انسان نمی‌تواند از درون خویشتن، تصمیم خود را لغو کند. به موضعی متناقض نما می‌رسیم که انسان مسئولِ بی‌مسئولیتی خویش تلقی می‌شود. او دست برداشتن از آزادی را انتخاب کرده است، اما وقتی از آزادی دست برداشته شود، دیگر نمی‌توان آن را باز یافت و انسان به برده تبدیل می‌شود ـ مگر این‌که در واقع، قدرتی خارج از او آزادی را به او باز گرداند. اما نکته این است که اگر انسان از آزادی خویش صرف نظر کند، خود مسئول بردگی خویش خواهد بود. این مسئولیت از مجعولیت ناشی نمی‌شود، زیرا انسان می‌تواند منکر مسئولیت در قبال آن شود، بلکه از سقوط ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، آن از وابستگی انسان به دنیا در وجود خویش ناشی نمی‌شود، بلکه از این ناشی می‌شود که او دنیا را انتخاب کرده و در این انتخاب، وجود خویش را با آزادی آن در دنیا، از دست می‌دهد.

مفهوم مسیحی آزادی فوراً ما را به پارادکس دیگری می‌کشاند، زیرا این آزادی در عین حال، عبادت خداوند است. عمل ایمان که موهبت آزادی را فراهم می‌آورد، همان عمل تسلیم در برابر خداوند و اطاعت از اوست. انسانی که در جامعهٔ زمینی بَرْده است، در خداوند آزاد خوانده می‌شود، و انسانی که در جامعهٔ زمینی آزاد خوانده می‌شود، بردهٔ مسیح خواهد بود.[1] وقتی ما این را در مقابل مفهوم تا حدّی پرافادهٔ هیدگر از آزادی قرار می‌دهیم، می‌بینیم که اختلاف آن دو فقط از جهت غیبت خداوند در فلسفهٔ هیدگر است. از نظر هیدگر، آزادی انسان در جهان متخاصم باید چیزی از خصیصهٔ تمرّد داشته باشد. اما برای انسان مؤمن،

۱. «غلامی که در خداوند خوانده شده باشد، آزاد خداوند است و هم‌چنین شخصی آزاد که خوانده شد، غلام مسیح است». (رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۷، آیهٔ ۲۲)

آزادی زمانی یافت می‌شود که از عبادت مخلوق که به معنای بندگی است، روی برگردانده و به سوی عبادت خالق که عبادتش آزادی کامل است، روی آورد. انسان زمانی آزاد است که وجود حقیقی خویش را به عنوان فرزند خدا پیدا کند، همان خدایی که ارتباط با او در عبادت، معنا می‌یابد. آزاد بودن، همان اطاعت از فرمان خدا برای زندگی است.

بولتمان آزادی مسیحی را به زبانی نوعاً وجودی تعریف می‌کند. به تعبیر او، آزادی چیزی نیست به جز آمادگی برای پذیرش آیندهٔ حقیقی.[۱] این تعریف، به مثابهٔ تعریفِ صوری آزادی، احتمالاً برای هیدگر مقبول است، اما به دلیل غیبت خداوند از فلسفهٔ او، محتوای آزادی مسیحی کاملاً متفاوت از محتوای آزادی‌ای است که تحلیل وجودی ترسیم می‌کند، هرچند این محتوا با توجه به ساختار صوری‌اش، تقریباً با آن یکی است. اگر ما این دیدگاه را بپذیریم که الهیات مفروضات هستی‌شناختی خاص خود را داراست و قضایای آن دربارهٔ انسان و امکاناتش را باید بتوان با فهم انسان از خودش، آن‌گونه که در تحلیل وجودی واضح شد، مرتبط ساخت، آن‌گاه نکته‌ای را که بیان کردیم بسیار مهم خواهد بود. آزادی مسیحی به عنوان یک امکان وجودیِ شخصی، موهبت فیض الهی است؛ با وجود این، برای این‌که این موهبت بتواند داده شود، باید در درون افق امکان وجودی انسان قرار داشته باشد. این‌که آیا این موهبت در واقع، در درون این افق قرار دارد، از مقایسهٔ مفهوم آزادی در **عهد جدید** با مفهوم آن در فلسفهٔ هیدگر واضح می‌شود. ساختار صوری در هر دو مورد، دارای سه جنبه است.

عنصر اول، آزادی از هیئت جمعیِ شخصیت‌زدایی شده و رهایی از ظلم تودهٔ سقوط کردهٔ نوع بشر است. هم‌چنان‌که در بحث از وجدان دیدیم، برای شخص

---

1. *Th. des NT*, p. 331.

وجودگرا این ممکن است که طغیان در مقابل عرف اخلاقی که به‌طور عام پذیرفته شده است، باشد. این می‌تواند خطرناک‌ترین اصل باشد، هر چند در مورد هیدگر دلایلی وجود دارد مبنی بر این که در فلسفهٔ او تأکید زیاد بر این امر منصفانه نیست. اما اگر ما مجدداً به یاد آوریم تأثیر مخرّبی را که فلسفهٔ نیچه در آلمان در القای این باور داشته است که برای اربابان و نیز برای بردگان هر کدام اخلاقی وجود دارد، آن‌گاه در می‌یابیم که مقاصد فیلسوف، هرچه می‌خواهد باشد، وقتی او اصل آزادی از قراردادهای همگانی را تعلیم می‌دهد، یک‌باره در را بر نامطلوب‌ترین نتایج باز می‌کند و به نظر می‌رسد، اگر خدا از پیام او غایب باشد، این نتایج اجتناب‌ناپذیرند. در **عهد جدید**، تعلیم داده شده است که مؤمن مسیحی اگر از روح هدایت شد، از شریعت رهاست.[1] بدون تردید، کسانی بوده‌اند که دچار سوء تفاهم شده و این تعلیم **عهد جدید** را به عنوان گشودن در بر روی امتیاز درک کردند.[2] اما خطر این کج فهمی در مقایسه با خطری که در تعالیم فیلسوفان اگزیستانسیالیسم وجود دارد، بی‌اهمیت و جزئی است، زیرا در حالی که خداوند در این تعالیم غایب است، در **عهد جدید** خود خداست که این آزادی را از طریق مسیح عطا کرده است. مؤمن مسیحی از شریعت که منع خارجی دانسته می‌شود، آزاد است، دقیقاً بدین دلیل که خوشی و سرور درونی در اطاعت آزادانه از مشیت خداوند است. ما در این‌جا به تعالیم عیسی مسیح باز می‌گردیم که شریعت را به عنوان کاربرد جمعی سنّتی یهودیان در مقابل ارادهٔ حقیقی خداوند قرار می‌دهد، همان اراده‌ای که شریعت یهودیان به جای تبیین آن، بیش‌تر آن‌را دچار ابهام کرد. تقاضای مسیح، اطاعت اساسی از خداوند بوده است و این حاصل فرا رفتن از تقاضای شریعت و

---

۱. «اگر از روح هدایت شدید، زیر شریعت نیستید». (رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۵، آیهٔ ۱۸)

۲. همان، آیهٔ ۱۳.

نه نادیده گرفتن آن‌هاست. بنابراین، آزادی مسیحی از یک جهت، تحقّق بنیادی امکان وجودی رهایی از قدرت شخصیت‌زدایی کننده سنت است. با وجود این، از آن‌جا که اساس این آزادی خداوند است، این رهایی هرگز نمی‌تواند مخرّب اخلاق باشد، همان‌طور که به آسانی می‌توان اثبات کرد که در غیبت خدا چنین است.

عنصر دوم، آزادی از دنیای اشیاست که انسان غیر حقیقی در آن سقوط کرده است. در نظرگاه هیدگر، تصمیم به اطاعت از وجدان (به معنای دقیق کلمه) و زندگی در حالت انتظار مرگ خود، شیوه‌ای است برای رهایی از دل‌بستگی به دنیای مادی. اما، هم‌چنان که قبلاً دیدیم، هیدگر نشان نمی‌دهد که چگونه انسان سقوط کرده می‌تواند تصمیم بگیرد، در هر صورت، اگر در پایان، تمام وجودها به عدم منتهی می‌شود، آن‌گاه دلیل معتبری برای ردّ پندارهای تسلّی بخش زندگی دنیایی وجود ندارد. تحلیل هیدگر، در این‌جا امکان وجودی آزادی را آشکار ساخته است، اما فقط فعل فیض می‌تواند آن‌را به امکان وجود شخصی تبدیل کند. این را در تعالیم **عهد جدید** می‌یابیم که مؤمن مسیحی، در واقع، واجد آزادی از گناه است.[۱] او باطن خود را برای آیندهٔ حقیقی می‌گشاید، بدین معنا که عمل فیض الهی در صلیب و رستاخیز مسیح، وضعیت سقوط کردهٔ انسان را تغییر می‌دهد تا قدرت انتخاب را به او بازگرداند و او را به امکان حقیقی زندگی که از دست او رفته، باز گرداند. به تعبیر بولتمان، قدرت جسم، انسان را با گذشته پیوند می‌دهد. قدرت روح، آزادی ای را اعطا می‌کند که آینده را روشن می‌سازد.[۲] آزادی از گناه بدین معنا نیست که وسوسه از بین می‌رود ـ بلکه وسوسه تا زمانی که مؤمن در دنیاست، باقی می‌ماند و ممکن است در برابر آن، از پا در آید. اما انسان مؤمن از وسوسه رهاست، بدین معنا که امکان دیگری، اینک برای او آشکار است و او بر وسوسه

---

۱. «از گناه آزاد شده، غلامان عدالت گشته‌اید». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۱۸)
2. *Th. des NT*, p. 331.

غلبه می‌کند، تا زمانی که به‌طور مستمر موهبت فیض و زندگی در امکان‌های صلیب را به دست آورد ـ «به دنبال مسیح گشتن»، یعنی به سوی این امکانات رفتن، امکاناتی که به او که واسطهٔ فیض و مبدع ایمان است، داده شده است و مؤمن راه موعود او را با استقامت طی می‌کند.

عنصر سوم در آزادی، آن‌را به مرگ مرتبط می‌کند. تفاوت میان دیدگاه وجودی و دیدگاه مسیحی در این‌جا، در قضایای متفاوتی که به کار گرفته می‌شوند، آشکار می‌گردد.

هیدگر از آزادی «برای» مرگ سخن می‌گوید. منظور او از این سخن، ظاهراً این است که مرگ را می‌توان از قلمرو امکان[1] محو کرد و از آن امکانی حقیقی[2] به معنای وجودی کلمه ساخت؛ یعنی چیزی که من می‌توانم انتخاب کنم که خویشتن را بر آن بیفکنم. این امر در عزم انتظاری، صورت می‌گیرد. من مجعولیت خویش، یعنی این واقعیت را که من در کام مرگ افکنده می‌شوم، می‌پذیرم، و آن را در عزم خویش قرار می‌دهم و خویشتن را بر این امکان بنیادی، یعنی امکان محالیت وجود خود می‌افکنم. تمام امکان‌های دیگر در پرتو این امکان ارزیابی می‌شوند. البته این نظریهٔ مشکلی است، اما احتمالاً کسانی که آن‌را می‌پذیرند، خود را در مواجههٔ با مرگ، آزاد می‌یابند. تردیدی وجود ندارد که آن‌ها با شجاعتی که برای پذیرش مرگ و عدم وجود خود دارند، به یک معنا به ورای مرگ می‌روند و از ترس از آن آزاد می‌شوند. اما در **عهد جدید** دربارهٔ آزادی «از» مرگ سخن گفته می‌شود.[3] «روح زندگی در عیسی مسیح» این آزادی را به ارمغان می‌آورد. مجدداً تشابه

---

1. contingency

2. true possibility

۳. «شریعتِ روح حیات در مسیح عیسی مرا از شریعت گناه و موت آزاد گردانید». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۸، آیهٔ ۲)

ظاهری میان اندیشه‌های **عهد جدید** و مفاهیم وجودی در مورد آزادی، با تفاوت محتوایی همراه می‌شود که از غیبت خدا در فلسفهٔ وجودی هیدگر و اهمیت بسیار فعل فیض الهی در **عهد جدید** ناشی می‌شود. مؤمن مسیحی از مرگ آزاد می‌شود، زیرا در امکانی که در رستاخیز مسیح برای او گشوده شده، حیات حقیقی برای او فراهم می‌شود و چون مبنای آن حیات خداست، جاودانه خواهد بود. مرگ نمی‌تواند انسان را از عشق به خدا که به عنوان فعل فیض او شناخته می‌شود و عملی است که هدف آن، اعطای زندگی به انسان‌هاست، جدا کند.[۱]

با بیان آزادی از مرگ، به ویژگی حیات ایمان، یعنی امید می‌رسیم. جدا از اعتقاد به خدا، به ندرت امید حقیقی وجود داشته است، بنابراین، می‌بینیم که هیدگر، جایگاه کوچکی را در طرح وجود حقیقی به امید اختصاص می‌دهد و بیان می‌کند که نقش ویژهٔ طرح وجود حقیقی، روشن کردن مسئولیت وجود است.[۲] اما انسان مسیحی با اعتقاد به این‌که خودش مخلوق خداست و خداوند برای نجاتش در عیسی مسیح عمل کرده است، موهبت امید را در دست دارد.[۳] امید مسیحی به‌طور خاص، امید به زندگی آخرت و بلکه استمرار زندگی در ورای این جهانِ موجود است که از قبل در مسیح آغاز شده بود. دیدیم که گناه، گریز از خویشتن است که گریز از خدا نیز به حساب می‌آید، و لذا گناه به مرگ منتهی می‌شود، اما اگر در حیات مسیحی، آزادی از گناه وجود دارد، خود (= من) دارای وحدت بوده و مرتبط با خداوند تلقی می‌شود. هیدگر نیز معتقد است که در وجود حقیقی دارای

---

۱. «یقین می‌دانم که نه موت و نه حیات و نه فرشتگان و نه رؤسا و نه قدرت‌ها و نه چیزهای حال و نه چیزهای آینده و نه بلندی و نه پستی و نه هیچ مخلوق دیگر قدرت نخواهد داشت که ما را از محبت خدا که در خداوند ما مسیح عیسی است جدا سازد». (همان، آیات ۳۸ ـ ۳۹)

2. *S. u. Z.*, p. 345.

۳. «الان خدای امید شما را از کمال خوش و سلامتی در ایمان پر سازد تا به قوّت روح‌القدس در امید افزوده گردید». (همان، باب ۱۵، آیهٔ ۱۳)

عزم، خود (= من) وحدت خویش را به دست می‌آورد. اما انسان مسیحی نتیجهٔ این وحدت و پیوند با خدا را که ملازم آن است، به عنوان نقطهٔ مقابل کثرتی که با گناه به وجود می‌آید، تفسیر می‌کند، بدین معنا که اگر مسیر گناه به فروپاشی و مرگ منتهی می‌شود، مسیر ایمان به زندگی ختم می‌گردد. زندگی فرمان خداوند به عنوان خالق است، در عین حال، موهبت او در مسیح به پا خاسته است. مرگ و رنج، در این جهان رواج دارد، اما انسان مسیحی فراتر از آن، به جهان غیب الهی توجه دارد و دارای امید است.[۱]

خوشی و سلامتی ویژگی‌های دیگر حیات ایمان هستند، درست همان‌طور که در نوشته‌های **عهد جدید** توصیف شده است.[۲] در این‌جا، دوباره مشاهده می‌کنیم که هیدگر این‌ها را در تفسیر ساختار صوریِ وجود حقیق، هر چند البته با تفاوت معمول در محتوا، ذکر می‌کند. او مدعی است که خوشی در عزمْ مملو از دلهره برای زندگی در انتظار مرگ وجود دارد[۳] ـ بدون تردید، این خوشی وجود دارد هرچند به نظر می‌رسد که خوشی تا حدّی تیره است، به دلیل دانستن این‌که هر پندار تسلّی‌بخش از بین رفته و بدترین آن‌ها آزادانه پذیرفته شده است. او هم‌چنین آرامش را به عنوان خصیصهٔ وجود حقیق بیان می‌کند و به‌طور دقیق، آن‌را از بی‌تفاوتی تمیز می‌دهد، بر این مبنا که بی‌تفاوتی بر ناکامی در عمل و فهم مبتنی است، در حالی که آرامش بر اساس عزم قرار دارد.[۴] علی‌رغم تفاوت در محتوا، شناخت

---

۱. «ما نظر نمی‌کنیم به چیزهای دیدنی، بلکه به چیزهای نادیدنی، زیرا که آن‌چه دیدنی است زمانی است و نادیدنی جاودانی». (رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، آیهٔ ۱۸)

۲. «خدای امید شما را کمال خوشی و سلامتی در ایمان پر سازد تا به قوّت روح‌القدس در امید افزوده گردید». (رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۵، آیهٔ ۱۳) هم‌چنین ر. ک: انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیهٔ ۲۷؛ و باب ۱۵، آیهٔ ۱۱.

3. *S. u. Z.*, p. 313.

4. *S. u. Z.*, p. 345.

آن ساختار وجودیِ صوری که هم برای مفاهیم مسیحی و هم برای مفاهیم اگزیستانسیالیستیِ سلامتی (یا آرامش) و خوشی مشترک است، مشکل نیست. آن‌ها از آن وحدت خود (= من) ناشی می‌شوند که در یک مورد، در عزم به دست می‌آید. (در هیدگر) و یا آن وحدت خودی که در عین حال، ارتباط با خداست و از تعهد خود (= من) به خدا در ایمان به دست می‌آید ـ مورد دیگر، همان خوشی و سلامتی در ایمان مسیحی است.

حیات ایمان، بیش از هر چیز دیگر، با عشق (= محبت) تشخّص می‌یابد. گفته می‌شود که عشق والاتر از امید یا حتی والاتر از خود ایمان است. این‌که ما به یکدیگر عشق بورزیم، فرمان مسیح است و حضور عشق در انسان نسبت به برادران دینی خود نشانهٔ این است که او به حیات جدیدی وارد شده است.[1] با ملاحظهٔ اهمیت مرکزی عشق در تعالیم **عهد جدید**، مطمئناً این قابل ملاحظه است که بولتمان در تفسیر خود از آن تعالیم، ظاهراً به نسبت، مطلب کمی در این مورد برای گفتن دارد. آیا برای این کم‌حرفی، دلیلی وجود دارد؟ آیا تا حدّی عجیب نیست که در تفسیر او از حیات ایمان، آزادی به‌طور بسیار بارزتر و چشم‌گیرتر از عشق دارای نقش است؟

بگذارید با ذکر آن‌چه او دربارهٔ عشق خدا بیان می‌کند، شروع کنیم.[2] او عملاً عشق را با فیض که آن‌را به عنوان فعل الهی درک می‌کند، یکی می‌داند. بنابراین، به عقیدهٔ او عشق خدا بیش‌تر یک فعل یا رخداد، یعنی فرستادن مسیح است تا یک احساس یا خلق و خو و یا حتی نگرش خداوند دربارهٔ انسان‌ها؛ اما آیا این، تفسیری کافی است؟ ما معمولاً دربارهٔ عشق خدا به عنوان انگیزهٔ فعل او

---

۱. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۳، آیهٔ ۱۳ ؛ انجیل یوحنا، باب ۱۵، آیهٔ ۱۲؛ رسالهٔ اول یوحنای رسول، باب ۳، آیهٔ ۱۴.

2. *Th. des NT*, p. 286.

می‌اندیشیم و فعل او را به مثابهٔ تجلّی عشق او تصور می‌کنیم و هر دو را عین هم و واحد نمی‌دانیم.

بولتمان به درستی بیان می‌کند که فعل عشق (ورزی) خدا نسبت به ماست که امکان وجودی شخصی عشق ورزیدن را به ما عطا می‌کند. عشق به برادران، آن‌گونه که **عهد جدید** آن را تعلیم می‌دهد، از کسب موهبت عشق خدا در ایمان ناشی می‌شود. بنابراین، آیا این عشق به برادران نیز همانند عشق خدا یک فعل است؟ یا چون، همان‌طور که اظهار کردیم، مفهوم بولتمان از عشق خدا، کافی نیست، مفهوم او از عشق مسیحی در میان برادران نیز کافی نیست؟

برای تفسیر کامل‌تر دیدگاه‌های او دربارهٔ عشق مسیحی، باید به مطالب دیگر او، غیر از تفسیر نظام‌مند او از تعالیم **عهد جدید** دربارهٔ حیات ایمان بپردازیم.[1] او به درستی اظهار می‌کند که عشق، هیجان[2] نیست، همان‌طور که اغلب، به مثابهٔ هیجان فهمیده می‌شود. اگر عشق، فرمان مسیح است، نمی‌تواند هیجان باشد، زیرا من نمی‌توانم هیجان خاصی را به‌طور ارادی تجربه کنم، و لذا نمی‌توانستم از آن فرمان تبعیت کنم. هم‌چنین عشق نه یک ایده‌ئال است و نه در عین حال، یک عشق کلی به نوع بشر، عشق همواره‌طلبی است که اکنون در یک وضعیت خاص پدید می‌آید و آن طلب در سیاق ارتباط میان من و خدا درک می‌شود. در این‌جا، بولتمان مفهوم مسیحی مهم همسایه را مطرح می‌کند. همسایه کسی است که همیشه از قبل آن‌جاست. انسان امری جدا و منزوی نیست که باید با دیگران رابطه برقرار کند ـ بلکه او همیشه از قبل «موجود ـ با ـ دیگران» است ـ و در این‌جا به آسانی می‌توان در شرح بولتمان مفاهیم Mitdasein (برابر با همسایه) و Mitsein یا موجود ـ با ـ

---

1. Essay, «To love Your Neighbour», *Scottish Periodical*, 1974 (tr., R. Gregor Smith).

2. emotion

دیگران را که قبلاً در فلسفهٔ هیدگر با آن مواجه شدیم، تشخیص داد.

وقتی من به «تو» نزدیک می‌شوم، چنان‌که گویی او به جهان تعلّق دارد، یا در «اعمال زور من در مواجههٔ با تو» عشق غایب است. این رابطه‌ای کاذب میان اشخاص است و احتمالاً به «موجود ـ با ـ دیگران» غیر حقیق هیدگر، یعنی فرد منتشر، منتهی می‌شود. وقتی من ارتباطم را با همسایه‌ام به عنوان تو در هر وضعیتی که پیش آید، درک می‌کنم، آن‌گاه عشق حاضر خواهد بود. عشق «فهم خود در نسبت با تو» است، و از آن‌جا که این فهم در وضعیتی واقعی و عینی پیش می‌آید، مستلزم تصمیم است. اینک، ارتباط عشق با ایمان را می‌بینیم. این درک عشق یا محبت، هم‌چنین فهم جدیدی از خود (= من) در ایمان است، و تصمیم عشق، با تصمیم ایمان، امکان‌پذیر می‌شود. عشق همسایهٔ من با عشق خدا ممکن می‌شود ـ و مجدداً بولتمان به ما یادآوری می‌کند که منظورش از عشق یا محبت خدا یکی از صفات جاودان خدا نیست، بلکه فعل عشق ورزی او، در وضعیتی معیّن است. خود **عهد جدید** در این‌جا، جمع‌بندی خوبی از بحث فراهم می‌آورد: «و محبت در همین است نه آن‌که ما خدا را محبت نمودیم، بلکه این‌که او ما را محبت نمود و پسر خود را فرستاد تا کفارهٔ گناهان ما شود».[۱]

آیا ما می‌توانیم آشکارتر بگوییم که این عشق و محبت نسبت به همسایه و گشوده بودن برای همسایه به چه معناست؟ به وضوح در تفسیر بولتمان از مفهوم عشق آمیزه‌ای شدید از اگزیستانسیالیسم هیدگر وجود دارد، شاید اگر با دقت بیش‌تری به موضع هیدگر بنگریم، موضوعات بیش‌تری واضح شود. برای هیدگر، و نیز برای بولتمان، انسان همواره از قبل موجود ـ با ـ دیگران است، (Mitsein) و همسایهٔ من هرگز شیئی درون جهان نیست، بلکه همیشه یک هم وجود

---

۱. رسالهٔ اول یوحنای رسول، باب ۴، آیهٔ ۱۰.

(coexistence) است. نسبت من با «او» غیر از نسبت من با اشیاست. هیدگر از عشق سخن نمی‌گوید، اما از «موجود ـ با ـ دیگران» حقیقی سخن می‌گوید که ما آن‌را نزدیک‌ترین رهیافت به مفهوم عشق در فلسفهٔ او می‌دانیم. تکلیف شخصی که به‌طور حقیقی با دیگران موجود است، این است که دیگران را آزاد سازد، به وجدان حقیقی آن‌ها تبدیل شود و آن‌ها را به خویشتن فرا خواند.[۱] اما دیدیم که بولتمان عشق خدا را با فعل فیض که در آن، او امکان اکتساب وجود حقیقی را به انسان باز می‌گرداند، یکی می‌داند. آیا عشق مسیحی که هم‌چون فعل عشق خدا در کسانی وجود دارد که موهبت فیض را می‌پذیرند، باید به شیوهٔ مشابهی فهمیده شود ـ که در آن صورت، به مفهوم حقیقی هیدگر از «موجود ـ با ـ دیگران» که دیگران را به وجود حقیقی خویش فرا می‌خواند، بسیار نزدیک است. به عبارتِ دیگر، آیا عشقْ کمک کردن به فرد برای خود بودن است؟ یا این تفسیری کاملاً فردگرایانه از عشق است؟

گفتیم که تیلیش در تحلیل هستی‌شناختی عشق که با رهیافت بولتمان قرابت‌های خاصی دارد، بیان می‌کند که والاترین شکل عشق، و آن صورت از عشق که فرهنگ‌های شرقی و غربی را از هم متمایز می‌سازد، همان عشق است که فرد را حفظ می‌کند، فردی که هم فاعل عشق و هم متعلّق آن است.[۲] هیچ استفاده‌ای که انسان بتواند به دیگری برساند، بالاتر از این نیست که دیگری را برای رسیدن به وجود حقیقی خویش کمک کند. در آن مورد، به نظر می‌رسد که عشق مسیحی از شاهد مسیحی غیر قابل تشخیص باشد و چون شاهد مسیحی محدودهٔ گسترده‌ای دارد، به خوبی می‌تواند چنین باشد که هر فعلی از عشق که به نام مسیح صورت می‌گیرد، در آن محدوده قرار دارد ـ مانند اعلام کلمه، فراخوانی

---

۱. مقایسه کنید با: .S. u. Z., p. 298; 122

2. *Love, Power and Justice*, O. U. P., p 27.

دیگران به خویشتن حقیق از طریق عشق، که نسخهٔ مسیحی اندیشهٔ هیدگر در مورد به وجدان واقعی دیگری تبدیل شدن است.

با وجود این، در حالی که این ملاحظات را تصدیق می‌کنیم، باز هم اظهار می‌داریم که دیدگاه بولتمان دربارهٔ عشق خدا و عشق مسیحی در میان برادران دینی، غیر کافی و ناتمام است و تأثیر فردگرایی وجودی را بر فلسفهٔ وی آشکار می‌کند. دیدگاه بولتمان غیر کافی است، زیرا در آن برای عضویت در کلیسا یا شرکت در مراسم عشاء ربانی جایی نیست. این سخن درست است که عشق مسیحی هرگز نمی‌تواند گزینشی باشد. عیسی مسیح خود به این سؤال پاسخ داده است که همسایهٔ من چه کسی است؟ آیا صفت عشق وجود ندارد؛ یعنی مشارکت در وجود که فقط به انسان‌هایی تعلّق دارد که درون جامعهٔ مؤمنان مسیحی هستند، جامعه‌ای که اساس آن ارتباط معنوی مؤمنان با خداوند از طریق مسیح است و بولتمان در این مورد هیچ چیز نگفته است؟ **عهد جدید** وقتی از مشارکت با روح‌القدس که هم‌چنین مشارکت با یکدیگر است، سخن می‌گوید، و این که مؤمنان «همه در مسیح اتحاد دارند» ـ اتحادی که با ایمان انها به مسیح ممکن می‌شود[1] ـ یقیناً نشان می‌دهد که مطلب همین طور است که ما بیان کردیم. انسان مسیحی همسایهٔ خود را هر کس که باشد، در هر وضعیتی می‌پذیرد. او امیدوار است که با عمل عشق خود، همسایهٔ خویش را به مشارکت خویش آورد، اما در عین حال، باید درک کنیم که همسایه ممکن است در درون آن مشارکت وارد نشود و عشق و محبتی که خود مشارکت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، در اندیشهٔ بولتمان تفسیر نشده رها شده است. اما در سخن گفتن از مشارکت، ما واقعاً به موضوع

۱. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۳، آیهٔ ۱۴ ؛ رسالهٔ اول یوحنای رسول، باب ۱، آیهٔ ۳؛ رسالهٔ پولس رسول، باب ۳، آیهٔ ۲۸.

دیگری می‌رسیم؛ یعنی مسئلهٔ کلیسا با اجتماع[1] مسیحی. و در این مورد است که این سؤال را باید دنبال کنیم که آیا بولتمان به صورت افراطی، گرایش به فردگرایی و تعصب بر آن را نشان می‌دهد یا نه؟

ضمناً ما بحث از حیات ایمان را در فرد مسیحی جمع‌بندی می‌کنیم. می‌بینیم که آزادی، امید، خوشی، سلامتی و عشق (= محبت) نیز مانند ایمان، که شامل ساختارهای مقوّم تصمیم، یعنی فهم و اطاعت (به تبعیت از تحلیل بولتمان) است، از ویژگی‌های مهم وجود مسیحی هستند، آن‌گونه که در **عهد جدید** توصیف شده است. این ویژگی‌ها را می‌توان در مقایسه با تحلیل هیدگر از وجود حقیق به‌طور صوری، امکان‌های وجودی انسان دانست، اما به‌طور واقعی، آن‌ها دارای محتوایی مسیحی و منحصر به فرد هستند، بدین معنا که به عنوان مواهب فعل فیض الهی در عیسی مسیح پدید می‌آیند. آن‌ها امکان‌های انسان هستند که فقط به مثابهٔ «ثمرهٔ روح»[2] تحقّق پیدا می‌کنند.

---

1. communtiy (امت، جامعه)

۲. «لیکن ثمرهٔ روح محبت و خوشی و سلامتی و حلم و مهربانی و نیکویی و ایمان و تواضع و پرهیزکاری است». (رسالهٔ پولس رسول به غلاطیان، باب ۵، آیهٔ ۲۲)

۹

وجود در اجتماع

۲۶ . کلیسا

یقیناً تا حدی قابل ملاحظه است که در اثر عمده‌ای که به تفسیر اندیشهٔ **عهد جدید** و تحلیل مفاهیم آن اختصاص دارد، در فهرست حدوداً ۱۵۰ واژهٔ یونانی آن، باید از واژهٔ «kolvwvia» (= اجتماع) که دارای اهمیت فراوانی است، غفلت شده باشد. این مطلب در مورد کتاب ***الهیات عهد جدید*** بولتمان صادق است. این اتفاق عجیب به تنهایی آن‌چه را در مبحث عشق گفته شد، تأیید می‌کند، آن مبحث دربارهٔ وجود تعصب مفرط در جهت اصالت فرد در اندیشهٔ بولتمان بود که از تأثیر اگزیستانسیالیسم هیدگر ناشی می‌شد. این مطلب، حتی ضعف رهیافت وجودی به الهیات را به نحو عام نشان می‌دهد. این سخن درست است که بولتمان مطالب بسیاری دربارهٔ کلیسا برای گفتن دارد و بیش‌تر سخنان او، بسیار به هم مرتبط و ارزش‌مند هستند. با وجودِ این، این نیز صادق است که در تمام بحث او عدم کفایت خاصی از این موضوع وجود دارد.

برای واضح کردن بحث بعدی دربارهٔ کلیسا بحث خود را با تلخیص مقاله‌ای مختصر که بولتمان در آن، دیدگاه‌های خود را دربارهٔ ماهیت اجتماع یا امت انسانی به

صورت عام بیان کرده، آغاز می‌کنیم.[۱] در این مقاله، او به ما می‌گوید که راهبرد او به مسئلهٔ اجتماع، نه جامعه‌شناختی، بلکه هستی‌شناختی است. او چهار نوع اجتماع را از هم متمایز می‌کند: الف) اجتماع طبیعی؛ که در خون و خاک ریشه دارد و خانواده و ملت از نمونه‌های آن هستند. ب) اجتماع تاریخی؛ که از تجربه‌ها و وظایف مشترک ناشی می‌شود. دولت، مثال بارز این اجتماع است. ج) اجتماع فرهنگی؛ که بر بدنهٔ مشترک مفاهیم و عقاید مبتنی است، چه عقاید علمی، فلسفی و چه عقاید هنری. د) اجتماع دینی؛ که بر ایمان مبتنی است.

بولتمان معتقد است که پیش‌فرض جامعهٔ حقیقی، هویت[۲] است. اجتماع باید آزادی و مسئولیت شخصیت را تضمین کند، هم‌چنین باید بنیاد مناسبی برای فردیت باشد، درست بر خلاف اجتماع غیر حقیقی فرد منتشر که این امور را از بین می‌برد. او در تحقیق دربارهٔ سه نوع اول اجتماع‌های یاد شده، نشان می‌دهد که چگونه ممکن است آن‌ها از طریق فرآیند شخصیت‌زدایی منحرف شوند ـ و غالباً منحرف می‌شوند ـ فرآیندی که در آن، به‌طور مشخص، انسان و نیز عنصر شخصی نابود می‌شوند؛ مثال آشکار برای اولین نوعِ اجتماع، همان است که پیروان نازیسم دربارهٔ اصل «خون و خاک» بیان می‌کنند؛ و حتی عشق و اجتماع را تا سطح پرورش چهار پایان پایین می‌آورند.[۳] دستگاه دولت استبدادی، تهدیدی است برای شخصیت که نوع دوم اجتماع، آن‌را در بر دارد. برای نوع سوم، خطر خاص در جزم و جمود، یعنی در تثبیت عقاید خود قرار دارد.

چنین بیان شده که اجتماع حقیقی در ایمان دینی ریشه دارد. اگر پیش‌فرض اجتماع همان هویت یا خودی است، آن‌گاه اجتماع باید بنیادی از ایمان داشته باشد، زیرا

---

1. 'Formen menschlicher Gemeinschaft, (Tübingen, 1952), (B. T. 'Forms of Human Community', *Essays*, Bultmann, S. C. M. Press, 1955).

2. selfhood (خودی، خویشتنی)

3. op cit., p. 263 ff.

همان‌طور که دیدیم، از طریق ایمان انسان، خود واقعی خویش را به دست می‌آورد، و یا به جای این، بیان شده است که این خداوند است که موهبت خود (= من) را ایجاد می‌کند.[۱] البته در این‌جا، ما به پارادوکس فردگرایی و اجتماع می‌رسیم. انسان فقط وقتی می‌تواند این موهبت را از خداوند دریافت کند که از هر اجتماع انسانی (کم و بیش منحرف) خارج شود و در انزوای کامل در پیشگاه خداوند قرار بگیرد. در **عهد جدید** می‌خوانیم: «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران، حتی جان خود را نیز دشمن ندارد، شاگرد من نمی‌تواند بود».[۲] راه به سوی خدا مستلزم عزم ایمان است که در انزوا اتخاذ می‌شود و این عزم، کنار نهادن دنیا و فهم قدیمی از خود (= من) است که بر دنیا و ارتباط با دنیا مبتنی است. با وجود این، این هیچ انگاری، اگر بتوانیم آن‌را چنین بنامیم، ـ زیرا بولتمان به ارتباط آشکار میان کنار نهادن اساسی ایمان مسیحی و یأس از خود و دنیا در متفکّرانی چون نیچه، هیدگر و سارتر توجه می‌کند ـ تأسیس اجتماع جدیدی است که جامعهٔ متعالی یا اجتماع در خداوند نامیده می‌شود. وقتی انسان از دل‌بستگی به دنیا رها می‌شود (زیرا همین دل‌بستگی است که انسان‌ها را از هم جدا می‌کند) برای ارتباطی جدید با همسایهٔ خود آزاد خواهد بود. من، خویشتن را در طرف دیگر یأس می‌یابم (سارتر). در انتهای من، آغاز من وجود دارد (الیوت). بولتمان این سخنان را اتخاذ می‌کند تا تعالیم عیسی مسیح را منعکس کند که انسان از طریق نابودی جان و زندگی خود می‌تواند حیات خود را دریابد.[۳] برای انسان مسیحی

---

1. ibid., p. 270 ff.

۲. انجیل لوقا، باب ۱۴، آیهٔ ۲۶.

۳. انجیل متی، باب ۱۶، آیهٔ ۲۵: «هرکه جان خود را به خاطر من هلاک کند، آن‌را دریابد». هم‌چنین در انجیل یوحنا، باب ۱۲، آیهٔ ۲۵ آمده است: «کسی که جان خود را دوست دارد آن‌را هلاک کند و هرکه در این جهان جان خود را دشمن دارد تا حیات جاودانی آن‌را نگاه خواهد داشت».

این دریافت‌ها از طریق فعل فیض خداوند امکان‌پذیر می‌شود.

مؤمن مسیحی که از دنیا رهاست و به زندگی جدیدی وارد می‌شود، برای ارتباطی تازه با برادران خود، آزاد است و به اجتماع کسانی که کلیسا نامیده می‌شود، تعلّق دارد. با وجودِ این، این اجتماع، یعنی کلیسا، در خطر دائمی نابودی است، زیرا کلیسا به یک معنا نادیدنی است و به معنایی دیگر، اجتماعی قابل رؤیت در مکان و زمان است که نمی‌تواند متشکل از نهادهای سازمان یافته نباشد، و به مجرد این‌که این امر اتفاق بیفتد؛ تهدید سنّت و اداره بازی[1] به وجود می‌آید. بالاتر از این‌ها، بولتمان فکر می‌کند که تهدید سخت کیشی[2] ایجاد می‌شود که معرفت خدا در ایمان را به اصلی جزمی تبدیل می‌سازد.

اما، بولتمان اجتماع کلیسا را به گونه‌ای مجسّم می‌کند که در اجتماعی گسترده‌تر منحل می‌شود و به ورای مرزهای کلیسا، یعنی به اجتماع عشق دست می‌یابد. این، همان‌طور که دیدیم، آرمان‌شهر[3] مطلوبی نیست که بر عشق کلی به نوع بشر مبتنی باشد، بلکه اساس آن، عشق به همسایه است که عبارت است از پذیرفتن کسانی که در وضعیت‌های واقعی با آن‌ها مواجه می‌شویم. اما اگر این پذیرش همسایه بر جدایی از دل‌بستگی‌های دنیایی مبتنی باشد، آن‌گاه، به اعتقاد بولتمان، حتی میان انسان پوچ انگار و انسان مؤمن، اجتماع وجود خواهد داشت، زیرا برای هر دو، اختلاف‌های دنیایی اهمیت ندارد، آن‌ها از خود قدیمی رها شده و برای داشتن روابط حقیقی با یکدیگر آزاد می‌شوند.

همانند نجات فرد، که بر اساس تحلیل وجودی به عنوان اجرای نیّت حقیقی انسان برای زندگی توصیف شد، اجتماع مسیحی نیز صرفاً به عنوان اجرای آن‌چه

1. officialdom
2. orthodoxy (مذهب عامه، راست کیشی، سنّت‌گروی)
3. Utopia (مدینه فاضلهٔ خیالی، آرمان‌شهر)

قبلاً در هر اجتماع انسانی قصد و ارائه شده است، لحاظ می‌شود. ایمان، اجتماع پنهان همهٔ انسان‌ها را منوّر می‌کند، انسان آفریده شده تا خودش باشد و این به معنای این است که در اجتماع خودش باشد.

ما، در این مرحله، دربارهٔ دیدگاه‌های بولتمان دربارهٔ اجتماع اظهار نظر نمی‌کنیم، [بلکه] با حفظ آن‌ها در ذهن خود، به بررسی مفصل‌تر مفهوم کلیسا نزد او می‌پردازیم. دو نوع فهم از ماهیت کلیسا وجود دارد که کویک[1] آن‌ها را دیدگاه‌های سودجویانه و ارگانیک می‌نامد.[2] بر اساس دیدگاه سودجویانه، کلیسا، اساساً به دلیل امر اعلام کلمه وجود دارد و سازماندهی آن نسبت به آن هدف، ثانوی و نسبت به مواقع مختلف انعطاف‌پذیر است. بر اساس دیدگاه ارگانیک، کلیسا اساساً اجتماع یا مشارکت مؤمنان، یعنی جامعهٔ مسیحی با الگوی سازماندهی کم و بیش ثابت است.

برای ما تعجب‌انگیز نیست که بیابیم بولتمان از این دو فهم ممکن دربارهٔ کلیسا به دیدگاه اول گرایش دارد، و این هم با مذهب پروتستان که او انتخاب کرده و هم با تأثیرات اگزیستانسیالیسم بر اندیشهٔ او انطباق دارد. با وجود این، در عین حال، بولتمان تلاش بسیاری به عمل می‌آورد تا مفهوم والایی از کلیسا را بیان کند و به خود اجازه نمی‌دهد تا دچار افراط شود، حتی زمانی که این‌ها ممکن است نتایج منطقی برخی از مواضع او به نظر برسند.

او منشأ کلیسا را در افعال عظیم می‌یابد. کسانی که در مسیح به حیات جدیدی وارد می‌شوند، آگاهند که از دنیا جدا می‌شوند، بنابراین، به اجتماعی اخروی تعلّق خواهد داشت. نیاز به سازماندهی نبود که کلیسا را به وجود آورد، بلکه آگاهی از تعلّق به کلیسا، به رشد سامان‌دهی امور کلیسا و کشیشان

1. Quick

2. *Doctrines of the Creed*, Nisbet, p. 330.

منتهی شد.[۱] بولتمان به وضوح این را لحاظ می‌کند که نوعی سازماندهی ضروری است.

بولتمان بیان می‌کند که اهمیت دوگانهٔ کلیسا، از قبل در نوشته‌های پولس رسول دیده شده است. او گاهی از کل کلیسا سخن می‌گوید و گاهی از جمعیت‌ها و گروه‌های فردی. بولتمان فکر می‌کند که در اولین معنا، کلیسا به عنوان چیزی تصور می‌شود که به این دنیا تعلّق ندارد، بلکه ابزاری برای اعلام فیض خداوند است، در حالی که در مورد دوم، این‌گونه تصور می‌شود که در اجتماعات واقعی درون جهان تجسّم یافته است. این، همان تمایزی نیست که کویک میان دیدگاه‌های سودجویانه و ارگانیک از کلیسا قائل شد، هرچند به آن تمایز ارتباط پیدا می‌کند، همانند آن تمایز نباید بر آن تأکید زیادی کرد. در این‌جا، بولتمان ظاهراً این تمایز را بسیار اساسی و ریشه‌ای می‌داند. از یک طرف، گروه‌های فردی از تعلّق به کلیسای گسترده‌تری آگاهی داشتند و از طرف دیگر، خود کلیسای جامع را می‌توان هم‌چون سازمانی تصور کرد که دست کم به یک معنا، درون جهان وجود دارد. برای یهودیان اولیهٔ تازه مسیحی شده، کلیسا همان اسرائیل جدید بود؛ یعنی استمرار سنّت حقیقی مردم برگزیدهٔ خدا بر روی زمین. از نظر یونانیان تازه مسیحی شده که برای آن‌ها مفهوم اسرائیل جدید، ناآشنا و بی‌معنا بود، کلیسا جسم مسیح بود. هرچند هر دو اصطلاح بر جدایی از دنیا دلالت می‌کند، در عین حال، بر نوعی اجتماع سازمان یافته در درون جهان دلالت دارند. اما می‌بینیم که بولتمان مفهوم جسم مسیح را تا ریشه‌های گنوسی آن دنبال می‌کند و معتقد می‌شود که اساساً این مفهوم، ماهیت غیر دنیایی کلیسا را بیان می‌کند. اما سخن بولتمان تبیین عجیبی به نظر می‌رسد وقتی به یاد آوریم که وی خود واژهٔ «جسم» را به معنای نحوه‌ای از

---

۱. مقایسه کنید با: *Th. des NT*, pp. 91-106, 304-6, 440-6.

وجود انسان که به واسطهٔ آن انسان در جهان است، تفسیر کرد. آیا واژه‌های «جسم» و «جسم مسیح» کاملاً بی‌ارتباط هستند؟ گفته می‌شود ایدهٔ جسمِ مسیح، ایدهٔ اختلافاتی که در یک وحدت جمع شده‌اند، نیست (که همان‌طور که بولتمان اظهار می‌کند این نسبت به هر جامعهٔ بشری صادق است)، بلکه ایدهٔ اعضایی است که تا آن‌جا که به مسیح تعلّق دارند، چیزهایی که در جهان باعث اختلاف می‌شوند، از قبیل ملیت، ثروت، پایگاه اجتماعی و غیر آن، باعث اختلاف آن‌ها از یکدیگر نمی‌شود.[۱]

هرجا که کلمه اعلام شود، آن‌جا کلیساست. بنابراین، وظیفه و کارکرد اولیهٔ آن، گواهی انسان‌ها بر خودشان و نیز فراخوانی آن‌ها به خویشتن حقیقی‌شان است. این در راستای مفهوم عشق است که قبلاً تحلیل شد. بولتمان، عشق خداوند به انسان‌ها را با ارسال پسر او، یعنی با فعل فیض او یکی می‌داند. بنابراین، احتمالاً عشق مسیحی انتقال این فیض است (به یاد آورید که کلمه، در شیوه‌های دیگری علاوه بر موعظه، اعلام می‌شود)، به طوری که انسان‌ها به خود آورده و کمک شوند تا وجود حقیقی خود را بیابند. اما در این‌جا ما به مسئلهٔ آن عشق باز می‌گردیم که در درون کلیسا وجود دارد و اعضای آن‌را به هم پیوند می‌دهد. می‌توان آرزو کرد که‌ای کاش، بولتمان تفسیر مثبت‌تری از مشارکت با روح ـ یا نظریهٔ مثبت‌تری در مورد روح القدس ـ به ما ارائه داده بود. اما این‌ها موضوعاتی است که او دربارهٔ آن‌ها سکوت می‌کند. در واقع، آیا کافی است بگوییم که وحدت جسم مسیح، صرفاً از این حقیقت به دست می‌آید که اختلافات دنیوی برای مؤمنان، هیچ معنایی ندارد. آری، این درست است. دل‌بستگی به اشیای دنیا، همراه با اعتقاد به اتکای به خویشتن است که انسان‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند و

---

1. *Th. des NT*, pp. 304-5.

وقتی افراد، از مفهوم اتکا بـه خـویشتن دست مـی‌کشند و بـدین دلیـل بـه اشـیا می‌پردازند که در اطاعت از خداوند زندگی کنند، آن‌گاه اختلافات محو می‌شوند و آزادانه اجتماع واحدی را تشکیل می‌دهند. اما در این‌جا مشکلی وجود دارد. اگـر جسم مسیح در معنایی سلبی چنین تعریف می‌شود که اختلافات دنیایی به حساب نمی‌آیند، آن‌گاه چگونه از آن اجتماع گسترده‌تری متفاوت است کـه بـولتمان از آن سخن می‌گوید، و در آن، هیچ‌انگاران، وجودگرایان، بودایی‌ها و همهٔ کسانی که از دل‌بستگی دنیایی روی برگردانده‌اند، هـم‌چون مـؤمنان مسـیحی آزادنـد تـا بـا یکدیگر روابط برقرار کنند؟ در حقیقت، من به هیچ وجه اختلافی نمی‌بینم. جـسم مسیح، آن‌گونه که بولتمان آن‌را تعریف می‌کند، هیچ چیزِ مسـیحی خـاصی در بـر ندارد.

این، انتقادی بسیار جدّی است و به نظر می‌رسد که انتقادی منصفانه است. ما یقیناً مجازیم دربارهٔ وحدت مشارکت و عشق در اجتماع مسیحی، مفهوم ایجابی‌تری را نسبت به آن‌چه در الهیات بولتمان مـی‌یابیم، درخـواست کـنیم. البـته او درست می‌گوید که مشارکت کلیسا نباید در هیچ برنامهٔ اجتماعی متعلّق به دنیا یافت شود.[1] اما از طرف دیگر، همان‌طور که مرحوم رئیس جمهور رُزولت اظهار کرد، مشکـل اصلی انسان این است که چگونه با همسایهٔ خود زندگی کـند. بخش مـهم شـاهد کلیسا، یا به عبارت دیگر، شیوهٔ مهم اعلام کلمه، باید صرفاً تجلّیِ روح مشارکت و عشق در درون اجتماع مسیحی باشد، امری که خارج از آن یافت نمی‌شود. در مورد این مشارکت مسیحی متمایز، ظاهراً این اعتراض، عادلانه است که بـولتمان، چـیز مهمی برای گفتن ندارد.

اما در این‌جا، با مشکلی اساسی در الهیات کلیسا مـواجـه مـی‌شویم. رابـطهٔ

---

1. *Th. des NT*, p. 305.

فردگرایی و اجتماع در زندگی مسیحی چیست؟ اگزیستانسیالیست‌ها به فردگرایی گرایش شدیدی دارند. می‌دانیم که کیرکگارد در مورد کلیسای دولتیِ سازمان یافته چگونه می‌اندیشید. در روزگار خویش، زهرر را می‌بینیم که تا حدّی سخن پردازانه بیان می‌کند که مسیحیان باید به بیابان‌ها یا گورستان‌ها بروند تا شاهد خود را به دست آورند،[1] در حالی که بولتمان، یقیناً به هیچ یک از این دو، گرایش ندارد. تأثیر فردگرایی در او بسیار شدید است.

باید پذیرفت که برخی تردیدها در مورد کلیسای سازمان یافته، کاملاً موجّه است. به عنوان حقیقتی تاریخی، وقتی کلیسا به کامل‌ترین شکل سازمان یافته بود، مشارکت و عشق مسیحی که باید مؤمنان را در امتی واحد جمع کند، به وضوح در کم‌ترین میزان بوده است، وقتی مسیحیان به بیابان‌ها یا گورستان‌ها برده می‌شدند، چه بسا آن مشارکت، در بیش‌ترین اندازه، دیده شده است. برای این جنبه از امور، ظاهراً دو دلیل وجود دارد.

دلیل اول، این است که کلیسا به غصب آن‌چه به حق، به فرد متعلّق است، تمایل دارد. وظیفهٔ کلیسا در اعلام کلمه، باید فرد را به لحظهٔ تصمیم برساند. اما در واقع، کلیسا غالباً امکان واقعی تصمیم را از فرد زُدوده است. کلیسا ممکن است انجیل را به سنّتی بدل سازد که باید بدون اندیشه پذیرفته شود. وقتی چنین کند، دقیقاً در همان وضعیتی سقوط می‌کند که فرقهٔ اسرائیل سقوط کرده بود، همان فرقه‌ای که پیامبران در مقابل آن به مبارزه برخاستند، یا این‌که در همان وضعیتی سقوط می‌کند که شریعت‌پرستیِ یهودی سقوط کرده بود و این نیز از جانب مسیح انتقاد شده بود. یا هم‌چنین، کلیسا ممکن است فهم جدید فرد را از خود در ایمان بزداید و این کار با تبدیل معرفت وجودی که به ایمان متعلّق است، به مجموعه‌ای از اصول

1. *Man in this World*, p. 312.

جزمی که فهمیده یا نفهمیده باید آن‌ها را تصدیق کرد، صورت می‌گیرد و همین سخت کیشی ترسناک است که هم‌چنان که دیدیم، بولتمان آن‌را خطر عمده در مسیحیتِ سازمان یافته لحاظ می‌کند. یا هم‌چنین، کلیسا ممکن است آن آزادی را که به حیات ایمان تعلّق دارد، از بین ببرد و این کار با تکثیر قواعدی صورت می‌گیرد که در هر جامعهٔ سازمان یافته‌ای اجتناب‌ناپذیر است. در مقابل این‌گونه تخریب آزادی انسان بود که لوتر به اعتراض برخاست. رابطهٔ وجودی بی‌واسطهٔ مؤمن با خدا در مسیح، عنصری زنده و ضروری در دین مسیحی است. اموری وجود دارد که مؤمن، اگر ایمانش حقیق است، باید آن‌ها را درک کند و برای خویش انجام دهد؛ و حتی در کلیساهای پروتستان، این گرایش وجود داشته که کلیسا به قلمرویی که به حق، به فرد تعلّق داشته است، تجاوز کند.

دلیل دوم، آن است که کلیسا، به مثابهٔ یک سازمان، گرایش دارد تا به الگوی فرد منتشر نزدیک شده و شبیه آن شود. کلیسا به عنوان اجتماعی در درون جهان، باید برای امور خود، نوعی نظام، یعنی نظام دولتی و اداری داشته باشد. باید مستغلات خاص خود را داشته باشد و در روابط و معاشرت با دیگر مجامع انسانی، به خصوص با دولت، وارد شود. بولتمان و هر شخص دیگری، به جز برخی افراطی‌ها، ضرورت این امور را می‌پذیرند. اما به مجرد این‌که این امور اتفاق افتد، تا اندازه‌ای وقوع شخصیت‌زدایی، اجتناب‌ناپذیر است. تمام پدیدارهای آشنایی که هیدگر آن‌ها را ویژگی‌های «موجود ـ با ـ دیگران» غیر حقیق توصیف می‌کند، دوباره در درون کلیسا ظاهر می‌شوند. کلیسا ممکن است به‌طور شگفت‌انگیزی به مثابهٔ موجودی ماشین‌وار، کارآمد و باکفایت باشد، با وجود این، در امر مشارکت و در مشخصات دیگر حیات ایمان، تماماً ناقص باشد. این به نظر می‌رسد که هزینهٔ سازماندهی جمعی است، البته کلیسا در ارتباط خود با سازمان‌های دنیوی و غیر دینی، ممکن است به آسانی در کل مکانیسم اجتماعی گرفتار شود، آن‌گاه موجب

مشارکت در اعمالی بشود که وظیفهٔ انسان‌های مسیحی مخالفت با آن‌هاست ـ در واقع، ذکر نمونه‌هایی از تاریخ که افراد مسیحی به اعتراض برخاسته‌اند، مشکل نیست، در حالی که کلیسا موافق بوده است، و فقط مدت‌ها بعد حقانیت این افراد اثبات شد و ضمیر کلیسا به عنوان یک کل، در جهت و مسیر آن‌ها قرار گرفت. کلیسا در بدترین شرایط خود، ممکن است به شغل یا حرفه تبدیل شود، همان‌طور که در اواخر قرون وسطی چنین شد، آن‌گاه با صحنهٔ وحشتناکی از آن‌چه به صورت متناقض نما «کلیسای سقوط کرده» نامیده می‌شود، مواجه خواهیم شد. این، حالتی استثنایی است، اما درست همان‌طور که فرد مسیحی تا زمانی که در جسم است، در معرض وسوسه قرار دارد، کلیسا هم تا زمانی که در این دنیاست، چنان خواهد بود. ظاهراً جسم جمعی همواره از جسم فردی آسیب‌پذیرتر است. کلیسا به عنوان سازمانی جمعی، گرایشی پایدار نشان می‌دهد که به سوی دنیا باز گردد، گرایشی که همواره باید کوشش کند در مقابل آن بایستد.

اما چون کلیسای تجربی در معرض چنین خطرهایی قرار دارد و تا اندازهٔ زیادی نتوانسته است مشارکت روح‌القدس را متجلّی سازد، آیا باید مفهوم ارگانیک کلیسا را کاملاً ترک کرده و آن را صرفاً به مثابهٔ مجموعهٔ افراد مسیحی تصور کنیم که وحدت آن‌ها تا حدّی به صورت سلبی با این سخن بیان می‌شود که برای آن‌ها، تفاوت‌های دنیایی، دیگر مهم به شمار نمی‌آیند؟ از طرف دیگر، به یاد می‌آوریم که همین کلیسای حقیقتاً ناقص و سازمان یافته، اعلام کلمه را در شیوه‌ها و مکان‌های بسیار ممکن می‌سازد؛ یعنی در جاهایی که این کلمه شنیده نمی‌شد، مگر از طریق سازماندهی یا نظام یافتگی. در مقابلِ ترجیح خروج به بیابان‌ها و گورستان‌ها از سوی زهرر، ما می‌توانیم عقیدهٔ لاتورت[1] را ذکر کنیم که: روزگار

---

1. Latourette

طلایی کلیسا قرن نوزدهم بود، زمانی که توسعهٔ عظیم آن با مرتبه‌ای عالی از سازماندهی همراه بود و نیز از طریق آن امکان‌پذیر شد. رسالت و سازماندهی به یکدیگر متکی هستند. گواهی کلیسا بر جهان باید در پشت سر خود، ساختار ارگانیکِ داخلی کلیسا را داشته باشد. دیدگاه‌های ارگانیک و کارکردی در مورد کلیسا و مقدمات این دیدگاه‌ها در **عهد جدید** دیدگاه‌هایی رقیب به حساب نمی‌آیند، بلکه جنبه‌های مکمّل حیات کلیسا هستند. گاهی بر یکی از آن‌ها به قیمت دیگری تأکید می‌شود، اما هر دو مورد برای حیات کلیسا ضروری هستند.

به همین گونه، اجتماع و فردگرایی، هر دو در حیات مسیحی ضروری هستند. فرد در ارتباط خویش با دیگران است که ایمانش تعبیر عینی می‌یابد. حتی هیدگر، گرچه فردگراست، هم‌چنان‌که دیدیم، تصدیق می‌کند که موجود ـ با ـ دیگران، امری خارجی نیست که بر وجود فرد افزوده شده باشد، بلکه به وجود انسان، از آن حیث که وجود انسان است، تعلّق دارد ـ هرچند، در واقع، هیدگر این نکته را بسیار زیاد بسط نمی‌دهد. شاید در این بیان حق با او باشد که مبنای وجودیِ اجتماع حقیقی در آزادی و در کمک به دیگران برای دست‌یابی به خویشتن حقیقی خود است، هر چند ممکن است این سخن، متناقض‌نما جلوه کند. از این هم فراتر، او مشکل را در سطح مناسب خود ـ یعنی در سطح شخصیت ـ قرار داده است. اما او سر رشته‌های مطالب خود را دنبال نکرده است. به نظر می‌رسد که بولتمان نیز در مسیری مشابه افتاده باشد، آن زمان که دربارهٔ جسم مسیح چنین می‌اندیشید که جسم مسیح مرکب از افرادی است که تفاوت‌های دنیایی برای آن‌ها اهمیت ندارد، بدین معنا که آن‌ها برای روابط حقیقی با یکدیگر، آزاد شده‌اند. اما او نیز همانند هیدگر برای کمک به فهم مشارکت مسیحی، هیچ نکتهٔ مثبتی ندارد. هیچ یک از این دو از جوانب مشکل فراتر نرفته‌اند، و انسان احساس می‌کند که برای هردوی آن‌ها، وجود فرد است که در واقع، جالب است. شاید این یکی از ضعیف‌ترین نکته‌ها در

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم و نیز در الهیاتی باشد که به مشکلات از رهیافت وجودی هجوم می‌آورد. هر اندازه بحث چنین الهیاتی در مورد تجربهٔ فردی مسیحی، قابل تحسین باشد، نمی‌تواند آن را به اجتماع مسیحی انتقال دهد. اما در انتقاد از بولتمان برای عدم کفایت تفکّر او در این نکته، بگذارید به یاد آوریم که اجتماع مسیحی مسئله‌ای حل نشده است، نه تنها برای او، بلکه برای کلیسا به صورت عام، هم‌چنین نه تنها مفهوم اجتماع، بلکه ـ بگذارید اعتراف کنیم که ـ واقعیت آن نیز اغلب در کلیسا وجود ندارد.

۲۷ . کلمه و آیین‌های مقدّس

کلمه و آیین‌های مقدّس به کلیسا اختصاص داده شده‌اند ـ این‌ها در واقع، ابزارهایی برای رسالت کلیسا و مبنای سازماندهی آن هستند. ما قبلاً اندکی از موضع مهمی را که کلمه در تفسیر بولتمان از الهیات مسیحی ایفا می‌کرد، ملاحظه کردیم. اینک باید آن‌چه را او در این مورد با وضوح بیش‌تر بیان می‌کند، بررسی کنیم.[۱]

کلمه، نه جهان‌بینی است و نه ثبت رخدادهای گذشته. بدون تردید، کلمه بر جهان‌بینی دلالت دارد، هم‌چنین بدون شک، کلمه بر این دلالت دارد که رخدادهای معینی یک‌بار اتفاق افتاده‌اند، اما اساساً کلمه، موعظه است. کلمه با فرد مواجه می‌شود و فهم او را از خویش زیر سؤال می‌برد و از آن فرد، اتخاذ تصمیم را تقاضا می‌کند زیرا در کلمه، رخدادهای نجات‌بخش و آن‌گاه فیض خداوند، موجود هستند. کلمه، اینک امکان‌های مندرج در صلیب و رستاخیز مسیح را پیش روی مستمع قرار می‌دهد و او را به لحظهٔ تصمیم می‌آورد. «پس چگونه ایمان

---

۱. مقایسه کنید با: *Th. des NT*, p. 302.

آورند به کسی که خبر او را نشنیده‌اند و چگونه بشنوند بدون واعظ و چگونه وعظ کنند، جز این‌که فرستاده شوند؟ ... ایمان از شنیدن است و شنیدن از الهیات خدا».[۱]

از نظرگاه تحلیل وجودی، می‌توانیم بگوییم که کلمه در تفکّر بولتمان همان جایگاهی را دارد که هیدگر به وجدان نسبت می‌دهد. دیدیم که هیدگر بر وجدان، باری سنگین‌تر از طاقت قرار داده بود. بولتمان در این بیان، درست می‌گوید که فقط کلمه ـ و این معنایش کلمهٔ خداست ـ می‌تواند کارکردی را انجام دهد که هیدگر آن را برای وجدان لحاظ کرده بود. آن کارکرد فراخوانی انسان از خارج از وجود سقوط کرده‌اش و قرار دادن او در پیشگاه امکان حقیق اوست. بنابراین، کاملاً و حقیقتاً کلمه حیات جاودانی دارد.[۲] با کلمه، صلیب و رستاخیز مسیح، رخدادهایی تاریخی ـ وجودی و یا معادشناختی هستند، زیرا از طریق شنیدن کلمه، امکان‌های مندرج در این رخدادها، اینک برای من، امکان‌های واقعی عزم هستند. با وجود این، از طرف دیگر، کلمه فقط حالا می‌تواند اعلام شود، زیرا این رخدادها، درواقع، یک‌بار اتفاق افتاده‌اند و کلمه فقط می‌تواند کلمهٔ خدا باشد، چراکه در حقیقت، خداوند در این رخدادها عمل کرده است.

بنابراین، بولتمان به اهمیت موعظه درست ایوانجلیکال و پروتستان اهمیت بسیار می‌دهد. در اعلام کلمه، این مسیح به پا خاسته است، آری، خود خداست که سخن می‌گوید.[۳] فیض الهی در این اعلام موجود است، خود عمل نجات‌بخش، حاضر است، زیرا اعلام کلمه به عنوان عمل نجات‌بخش، رخدادی تاریخی ـ وجودی یا معادشناختی است، بنابراین، به نقطهٔ معینی در زمان وابسته نیست. البته این مفهوم رفیع موعظه در **عهد جدید** یافت می‌شود: «برای مسیح ایلچی هستیم

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۱۰، آیات ۱۴، ۱۵ و ۱۷.

۲. «کلمات حیات جاودانی نزد تو است». (انجیل یوحنا، باب ۶، آیهٔ ۶۸)

3. *Th. des NT*, p. 301.

که گویا خدا به زبان ما وعظ می‌کند، پس به خاطر مسیح استدعا می‌کنیم که با خدا مصالحه کنید».[۱] کلمه‌ای که اعلام می‌شود، کلمهٔ خداست و در آن، خداوند با انسان سخن می‌گوید، همان‌طور که در کلمهٔ تجسّم یافته سخن می‌گوید.

در این‌جا نیز، دربارهٔ آن‌چه موعظه باید انجام دهد، دیدگاه معینی وجود دارد. وظیفهٔ موعظه، آوردن انسان‌ها به لحظهٔ تصمیم و نیز متجلّی ساختن خویش حقیقی آن‌ها برای آنان در پرتو صلیب و رستاخیز است. در مورد این‌که ما مواعظ حواریون در **عهد جدید** را چه می‌دانیم نیز به نظر می‌رسد بولتمان به فهم **عهد جدید** از موعظه وفادار است. این، یک اعلام وجودی است که مستمع را با موهبت لطف مواجه می‌سازد. آری، این درست است که مطالب بسیاری دربارهٔ موعظه در کلیسا گفته شده که با این فهم از آن، انطباق ندارد، اما آنْ حکمی است در خصوص آن‌چه کلیسا دربارهٔ موهبت کلمه به موعظه واگذار کرده است. این سخن زیاده نیست که تمام هدف الهیات بولتمان و از جمله دیدگاه‌های او دربارهٔ شخصیت‌زدایی، عبارت است از این‌که موعظهٔ بنیادی **عهد جدید** را برای مردان و زنان روزگار ما روشن سازد و آن را به عنوان امکانی مربوط به موضوع که هنوز برای جهان شگفت‌انگیز مطرح است، پیش روی آن‌ها قرار دهد؛ یعنی هدف او، هدف احیاگرانه و مبلغانه است.

مفهوم کلمه که در این‌جا توصیف شد، ظاهراً بر دیدگاه رفیعی دربارهٔ کلیسا دلالت می‌کند. موعظه‌گر فرستاده شده است ـ او برای وظیفه و مأموریت خود منصوب شده است، و این وظیفه به واسطهٔ کلیسا به او محوّل شده است؛ یعنی اجتماع کسانی که ندای کلمه را شنیده‌اند و با کلمه فرا خوانده شده‌اند، و کلمه به آن‌ها اختصاص داده شده است. کلمه را کلیسا اعلام می‌کند و می‌شناساند. این بدین

---

۱. رسالهٔ دوم پولس رسول به قرنتیان، باب ۵، آیهٔ ۲۰.

معناست که خداوند از طریق کلیسا سخن می‌گوید. اما در این صورت، آیا بولتمان نباید بر مفهوم کلیسا به مثابهٔ جسم مسیح بیش‌تر از وضعیت فعلی تأکید می‌کرد؟ آیا او نیاز به این نداشت تا بیش از این، آن مفهوم را تصدیق کند؟ زیرا این، جسم مسیح، یعنی کلیساست که اینک کلمه را می‌شناساند، آن‌گاه واسطهٔ فیضی می‌شود که در صلیب و رستاخیز ریشه دارد. اما بگذارید واضح سخن بگوییم که این بدان معنا نیست که دربارهٔ کلیسای مربی یا نهاد کلیسا به بیش‌تر از آن‌چه او پرداخته، نیاز هست، زیرا ماهیت کلیسا برای او در سازمان کلیسا یا سلسلهٔ توارث آن یا هر چیزی از این نوع قرار ندارد، بلکه حقیقت آن، به‌طور کاملاً ساده در اعلام کلمه است. هرجاکه اعلام می‌شود، مسیح حاضر است ـ صلیب و رستاخیز حاضرند ـ کلیسا نیز حضور دارد و «به جای مسیح» سخن می‌گوید.

جنبهٔ دیگری از کلمه وجود دارد که نباید از آن چشم پوشی کرد. در اعلام و شناساندن کلمه، قضاوت یا داوری شروع شده است. به این معنا نیز عمل نجات‌بخشی که کلمه آن را اعلام می‌کند، معادشناختی است. کلمه، «زنده و مقتدر و برنده‌تر از هر شمشیر دو دم و فرو رونده تا جداکند نَفْس و روح و مفاصل و مغز را و ممیّز افکار و نیت‌های قلب است».[1] کلمه، فیض و عشق خدا را می‌شناساند. اما هم‌چنان که بولتمان بیان می‌کند، این‌ها آن‌چه را **عهد جدید** و نیز **عهد عتیق**، غضب خداوند می‌نامند، نفی نمی‌کنند، و همین‌طور آن‌چه را بولتمان، در بحث خود از فیض و عشق، فعل و نه صفت، یعنی فعل قضاوت و داوری لحاظ می‌کند. این فعل، هم اکنون در اعلام کلمه استمرار دارد، زیرا انسان‌ها یا فیض را که کلمه در پیشگاه آن‌ها قرار داده، می‌پذیرند و یا آن‌را رد می‌کنند و مطابق این، آن‌ها راهی را می‌روند که یا به زندگی ختم می‌شود یا به مرگ.

۱. رساله به عبرانیان، باب ۴، آیهٔ ۱۲.

در اندیشهٔ بولتمان، کلمه به آیین‌های مقدّس غسل تعمید و عشاء ربانی بسیار مرتبط است. اگر ما آیین‌های مقدّس را به مثابهٔ ابزار فیض‌الهی لحاظ کنیم، آن‌گاه واضح است که فهم بولتمان از آیین‌های مقدّس باید به مفهوم او از فیض به عنوان فعل خدا که در آن، خداوند خویشتن واقعی انسان را از طریق مسیح، به او باز می‌گرداند، منتهی شود. بنابراین، آیین‌های مقدّس، اساساً همانند اعلام کلمه هستند که در آن، فیض الهی برای مستمع حاضر و موجود است. این آیین‌ها، حالت‌های خاصی از اعلام کلمه هستند که در آن، علاوه بر الهیات ابراز شده، عناصر مشهود معینی به کار گرفته می‌شوند و افعال مشهود خاصی انجام داده می‌شوند. آن‌ها چیزی نیستند به جز تجلّیات عینی کلمه. فیضی که آن‌ها منتقل می‌کنند، عبارت است از آوردن انسانِ دریافت کنندهٔ فیض به امکان حقیقی وجود خویش ــ یعنی او را با خدا و خویشتن یکی می‌کند.

دیدگاه بولتمان دربارهٔ آیین‌های مقدّس دارای دو مزیت بزرگ است: یکی سادگی و دیگری معقول بودن. شاید اعتراض شود که بولتمان، موضوع را بیش از اندازه ساده کرده و شعائر و آیین‌های مقدّس را از خصیصهٔ متمایزشان تهی کرده است. اما او به چه شیوه‌ای چنین کرده است؟ آری، این درست است که او با سخن گفتن از جوهر و عرض، ما را سر در گم و متحیر نکرده، اما چون منشأ این مفاهیم به هر حال، فلسفه است، نه *کتاب مقدّس*، جای تأسف نیست که او از آن‌ها صرف نظر کرده است. در این‌جا، سؤال به وجود مربوط می‌شود، نه به مابعدالطبیعه. سؤال این است که: «برای وجودِ من، آیین‌های مقدّس چه معنا می‌دهند؟» و یا «این آیین‌ها چه امکان‌هایی را بر روی من می‌گشایند؟» این نیز درست است که بولتمان از تمام مفاهیم ذی روح مبهمِ فیض، صرف نظر کرده و برای تأثیر آیین‌های مقدّس خودکار و ماشین وار هیچ جایی باقی نگذاشته است. اما در عین حال، در این مورد چه خطایی را می‌توان دید؟ اگر بولتمان عناصر جادویی و مابعدالطبیعی را از فهم

آیین‌های مقدّس حذف کرده. یقیناً تلاش نکرده است تا معجزه و راز ذاتی آیین‌های مقدّس را حذف کند ـ یعنی این راز که خدا در آیین‌های مقدّس سخن می‌گوید و معجزهٔ فیض حاضر که مؤمن را به حیات جدیدی وارد می‌کنند، با صلیب و رستاخیز مسیح بر او گشوده می‌شوند، به گونه‌ای که او در قدرت خدا زندگی می‌کند. این نکته‌ها، اینک به کمک نمونه‌هایی از آیین‌های مقدّس فردی توضیح داده خواهد شد، و ما در خواهیم یافت که در فهم بولتمان از این آیین‌ها هیچ چیزی وجود ندارد که آن‌ها را از هر خصیصه‌ای که می‌توان برای ماهیت مقدّس آن‌ها ذاتی تلقی کرد، تهی کرده باشد.

مراسم غسل تعمید مطابق با دیدگاه **عهد جدید**، تدفین با مسیح و به پا خاستن دوباره با او از طریق ایمان است.[۱] به عبارت دیگر، این ورود به امکان‌های صلیب و رستاخیز و نیز امکان‌های بخشایش گناهان و نوسازی حیات است. اما آیین مقدّس غسل تعمید، در مشارکت دادن ما در مرگ و رستاخیز مسیح، کارکردی مشابه با اعلام و شنیدن کلمه دارد. در این آیین، مؤمن از طریق ایمان، موهبت فیض را دریافت می‌کند.[۲]

با وجود این، غسل تعمید، به مثابهٔ حالت خاصی از کلمه، باید خصیصهٔ خاص خود را داشته باشد. به نظر می‌رسد این خصیصه این است که غسل تعمید، دو قطبی بودن وجود مسیحی را به عنوان وجود فردی و جمعی به‌طور هم‌زمان نمایان می‌کند. غسل تعمید، تجربه‌ای فردی است که فرد در آن، در مقابل خداوند قرار

---

۱. رسالهٔ پولس رسول به رومیان، باب ۶، آیهٔ ۴: «پس چون‌که در موت او تعمید یافتیم با او دفن شدیم تا آن‌که به همین قسمی که مسیح به جلال پدر از مردگان برخاست ما نیز در تازگی حیات رفتار نماییم». هم‌چنین در رسالهٔ پولس رسول به کولسیان باب ۲، آیهٔ ۱۲ آمده است: «با وی در تعمید مدفون گشتید که در آن هم برخیزانیده شدید به ایمان بر عمل خدا که او را از مردگان برخیزانید».

2. *Th. des NT*, pp. 306-8.

داده می‌شود. با وجود این، در عین حال، غسل تعمید دروازهٔ ورود به کلیساست. مؤمن فردی در غسل تعمید به جسم مسیح نایل می‌شود.[۱]

مشکل آشکاری که به نظر می‌رسد از دیدگاه بولتمان دربارهٔ غسل تعمید ناشی می‌شود، به عمل غسل تعمید نوزاد مربوط می‌شود. اگر غسل تعمید، شیوه‌ای از اعلام کلمه است، مستلزم استماع و عمل ایمان، در شخص تعمید داده شده است و احتمالاً کودک هنوز مستعد هیچ یک از آن دو نیست. یک شیوهٔ ممکن برای پاسخ به این مشکل می‌تواند اعتقاد به این باشد که غسل تعمید کودک فقط در مراسم عضویت در کلیسا کامل می‌شود، همان‌طور که ما در مورد کودکی که با ایمان مسیحی پرورش می‌یابد بیان کردیم که لحظهٔ تصمیم می‌تواند واجد زمانی گسترده و امتداد یافته باشد. البته در این سیر بحث و استدلال می‌توان مشکلات بسیاری یافت، اما جدای از این، به نظر می‌رسد که فهم بولتمان از غسل تعمید، کودکان را از این آیین مقدّس مستثنا می‌کند و آن‌را برای کسانی به کار می‌گیرد که به سن لازم تصمیم نایل شده‌اند.

آیین عشاء ربانی را بولتمان بیش‌تر به همان شیوهٔ غسل تعمید می‌فهمد.[۲] این آیین یک نحوه اعلام کلمه است که در آن عناصر نان و شراب و اعمال عبادی در ضمن کلمه بیان شده، جایگاه خاص خود را پیدا می‌کنند. هم‌چنین در این آیین، دو قطبی بودن حیات مسیحی پدیدار می‌شوند. عناصر مقدّس، به فرد داده می‌شوند و او با پذیرش آن‌ها در ایمان، به عنوان یک فرد، پذیرای مسیح با الطاف صلیب و رستاخیز او خواهد بود. با وجود این، از طرف دیگر، عشاء ربانی، در خصیصهٔ

---

۱. «زیرا چنان‌که بدن یک است و اعضای متعدّد دارد و تمامی اعضای بدن، اگرچه بسیار است یک تن می‌باشد، هم‌چنین مسیح نیز می‌باشد». (رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۲، آیهٔ ۱۳)

2. *Th. des NT*, pp. 309-310.

خود به مثابهٔ غذایی همگانی، فرد را درون جسم مسیح، یعنی درون مشارکت ایمان، متجلّی می‌کند. اصل حضور واقعی نیز بر اساس تفسیر بولتمان از این آیین مقدّس حفظ می‌شود ـ نه واقعاً از طریق نظریهٔ تبدّل جوهری[1] یا هم ماهیتی[2] یا هر چیزی از این نوع، بلکه به دلیل این‌که این، اعلام کلمه است و در هر اعلام کلمه، عیسی مسیح مصلوب و زنده، حاضر است و خودش سخن می‌گوید. آیین مقدّس، یادآور صرف رخداد گذشته نیست ـ مسیح حضور دارد، هرچند البته در آن عناصر و یا هیچ جای دیگری جای نگرفته است.

بحث از آیین‌های مقدّس به ما رخصت می‌دهد تا جایگاه عبادت را در حیات مسیحی بیابیم. مسیح در نیایش کلیسا حاضر است، هم از ارتباط فردی هر انسانی با او آگاهی وجود دارد و هم از اتحاد کلیسا به مثابهٔ اجتماع کسانی که مسیح آن‌ها را از جهان فرا خوانده است. در نیایش و عبادت، دریافت دائمی فیض، جهت دهی پایدار خود (= من) به طرف امکان‌های صلیب و رستاخیز وجود دارد که با آن‌ها مؤمن، نه به قدرت خود، بلکه به قدرت خداوند زندگی می‌کند و می‌تواند در مقابل وسوسه‌های دنیا مبارزه کند. این اساس وجود حقیق است، در مقابل وجود غیر حقیق که اساس آن دل‌بستگی به دنیا است. تا آن‌جا که مؤمن، فیض الهی را که برای او مهیا می‌شود، به دست می‌آورد، در حیات ایمان، آزادی، امید، خوشی عشق و مشارکت وارد می‌شود و زندگی خود را ادامه می‌دهد.

---

1. transubstantiation
2. consubstantiation

۱۰

نتایج تحقیق

۲۸. چشم انداز

تلاش برای دست‌یابی به ارزش رهیافت وجودی به الهیات باید با تعیین جایگاهی که این رهیافت در شاخه‌های اخیر الهیات دارد، آغاز شود. همان‌طور که تیلیش می‌گوید:

> فرض بر این است که یک نظام الهیاتی باید دو نیاز عمده را بر آورده سازد: بیان حقیقت پیام مسیحیت و تفسیر این حقیقت برای نسل جدید. الهیات میان دو قطب در حرکت است؛ یکی حقیقت جاودان از بنیاد خویش و دیگری وضعیت موقتی که حقیقت ابدی باید در آن دریافت شود. کم‌تر نظام الهیاتی یافت می‌شود که بتواند بین این دو نیاز به‌طور کامل توازن برقرار کند. بیش‌تر آن‌ها، یا بعضی از عناصر حقیقت را قربانی می‌کنند یا قادر به انطباق با وضعیت جدید نیستند. برخی نیز هردوی این کمبودها را دارا هستند.[۱]

غیر منصفانه نیست اگر بگوییم که بیش‌تر تجدّدطلبی آزاد که در آغاز قرن

1. *Systematic Theology*, Nisbet, vol I, p. 3.

حاضر رواج پیدا کرده، نقص مجموع هر دو ضعف را که تیلیش بیان کرده، دارا هستند. از طرفی، تجدّدطلبی، عناصر حقیقت را در تلاش برای ترکیب و ایجاد توازن بین تعالیم *کتاب مقدّس* با تفکّر علمی و فلسفی روز قربانی کرده است. از طرف دیگر، به وضعیت واقعی انسان به عنوان مخلوق گناهکار و سقوط کرده نمی‌پردازد، زیرا آن وضعیت به واسطهٔ دیدگاه خوش‌بینانه در مورد انسان که در آن زمان در تفکّر دنیوی رواج داشت، لطمه خورده بود. یا آن‌که اگر از وضعیت انسان سخنی گفته است، صرفاً دربارهٔ وضعیت غیر اصیل او، و بدون شناخت انسان، از آن حیث که انسان است، بوده است.

به عنوان نمونه، بگذارید تأثیر به اصطلاح اخلاقیِ نظریه‌های مربوط به کفاره[1] را که حدوداً در آن زمان مطرح شدند، لحاظ کنیم. از طرفی، در این نظریه‌ها برخورد واقع بینانه‌ای با تعالیم **عهد جدید**، دربارهٔ مرگ مسیح، نشده و صرفاً عناصری در آن تعالیم را نادیده گرفتند که به ظن آن‌ها با وضع اندیشه‌های روزگارشان، تناسب نداشته است. از طرف دیگر، آن‌ها به عامل گناه در وضعیت انسانی، درست نپرداختند و فرض کردند که اگر مفهوم خیر به انسان نشان داده شود، از آن پیروی می‌کند، یا چه بسا در نهایت، همان‌طور که انسان تکامل اخلاقی پیدا می‌کند، به خیر نایل می‌شود.

این نکته قابل توجه است که دو پیش‌رفت عمدهٔ الهیاتی که از آن زمان رخ داده، هر کدام به دنبال یکی از دو جنگ بزرگ جهانی که در نیمهٔ اول قرن بیستم جهان را تکان داد، پدید آمده است. وانگهی، هردوی این پیش‌رفت‌ها در قارهٔ اروپا بروز کرده است؛ یعنی جایی که بحران تمدن جدید بسیار بیش‌تر و عمیق‌تر از جزایر بریتانیا و یا امریکا حس شده است.

---

1. atonement

پیش‌رفت اول، الهیات کارل بارث در دوران پس از جنگ جهانی اول بود. سهم عظیم و ارزش‌مندی که بارث برای الهیات مسیحی داشته، در دفاع از پیام [Kerygma] آن الهیات بوده است. او جریان تضعیف پیام الهیات مسیحی و امتزاج آن با تفکّر انسانیِ آن زمان را متوقف کرده و الهیات را به منبع حقیقی‌اش، کلمهٔ وحیانی خداوند بازگرداند. ارزش عملی کار الهیاتی او خیلی زود در استحکامی به تثبیت رسید که برای عناصری از کلیسای آلمان مهیا شده بود که در برابر فشار نازی مقاومت می‌کرد. بارث در این‌که خصوصیت پیام آور بودن[1] الهیات را که در خطر از دست رفتن بود، نجات داد، و هم‌چنین باعث شد کلیسا دوباره، کلمهٔ خدا را در مقابل صدای تفکّر بشری بشنود، بر حق بود. اما خطرِ چنین الهیاتِ پیام دهنده‌ای در این است که ممکن است ارتباط خود را با موقعیت واقعی انسان از دست بدهد. این الهیات در خطر لغزیدن در مکتب سخت کیشی خود خواهانه[2] است که به گونه‌ای عجیب با تفکّر جدید بی‌ارتباط است. انصافاً می‌توان گفت که این انتقاد بیش‌تر به پیروان و هواخواهان بارث وارد است تا به استاد آنان، یعنی خود بارث. تیلیش می‌گوید: «عظمت بارث در این است که او خودش را بارها و بارها در پرتو این وضعیت اصلاح می‌کند و فعالانه تلاش می‌کند که پیرو خودش نشود. با این حال، او متوجه نیست که با چنین کاری دیگر صرفاً یک الهی‌دان پیام دهنده نیست».[3]

پس از جنگ جهانی دوم پیش‌رفت دیگری در تفکّر الهیاتی به وقوع پیوست که در این‌جا ما رودلف بولتمان را به عنوان نمایندهٔ آن مطرح می‌کنیم. کاملاً اشتباه است اگر فکر کنیم که بولتمان به نگرشی بازگشته که قبل از بارث متداول بوده است. بر

---

1. kerygmatic
2. complacent orthodoxy
3. op cit., p. 5.

عکس، او همراه با بارث، «پیام»، یعنی کلمهٔ وحیانی خدا را به عنوان بنیان الهیات مسیحی، می‌پذیرد. تفکّرات او بر اساس **عهد جدید** است، ولی از نظر او، «پیام» همیشه در وضعیت پاسخ‌گوییِ ایمان درک می‌شود و در این وضعیت واقعی است که باید تفسیر شود. او می‌گوید:

> ایمان، چیزی جز پاسخ به **پیام** نیست و این پیام چیزی نیست، جز «کلمهٔ خدا»، خطاب به ما که سؤال می‌کند، وعده می‌دهد، جهت می‌دهد و عذر می‌آورد. ایمان، چون چنین است، خودش را به تفکّر انتقادی عرضه نمی‌کند، بلکه در وجودی عینی سخن می‌گوید. این‌که ایمان هیچ‌گاه به گونه‌ای غیر از تفسیر الهیاتی که مبتنی بر آن است ظاهر نمی‌شود، این که آن نمی‌تواند به شیوه‌ای غیر از زبان بشری که با تفکّر انسانی شکل گرفته، بیان شود، لیکن این درست همان چیزی است که خصوصیت پیام‌آور بودن آن را تأیید می‌کند، زیرا آن روشن می‌سازد که قضایای مربوط به **پیام**، حقایق کلی نیستند، بلکه در موقعیتی عینی مورد خطاب واقع می‌شوند. بنابراین، آن‌ها فقط می‌توانند در شکلی که با درکی از وجود (یا تفسیری از چنین درکی) شکل گرفته‌اند، ظاهر شوند. و در پی آن، آن‌ها فقط می‌توانند برای کسی معقول باشند که **پیام** را به عنوان کلمه‌ای که در وضعیت خویش به او خطاب شده است، درک کند ــ و در آغاز، کلمه به عنوان سؤال و نیاز درک می‌شود. به بیان دیگر، **پیام** فقط وقتی به عنوان پیام معقول است که آن فهم از خود را که بر می‌انگیزد، به عنوان امکان فهم انسان در خصوص خود به‌طور عام فهمیده و به ندایی برای تصمیم تبدیل شود.[۱]

در این بیانِ مهم که در آن، بولتمان تصور خود را از کار الهی‌دان خلاصه کرده است، قصد خود را ایجاد توازن میان **پیام** و وضعیت در الهیات خویش بیان می‌کند ــ

---

1. *Th. des NT*, pp. 580-81.

هم‌چنان که تیلیش نیز ادعا می‌کند با شیوهٔ تظایف[1] چنین کاری را انجام داده است. اگر شرح سادهٔ ما از جریان تفکّر الهیاتی در نیمهٔ اول قرن حاضر مقبول باشد، خواهیم دید که بولتمان حداقل از نظر قصد و نیت از وضعیت تجدّدگرایی آزاد و نیز از مذهب بارث فراتر رفته است. او در مورد موضع قبلی الهیات اصلاح بارث را مبنی بر بنا نهادن الهیات بر پیامِ وحی مسیحی پذیرفته، در عین حال، افراط و بی‌اعتدالی الهیات پیام دهنده را با تلاش برای تفسیر **پیام** دربارهٔ جایگاه معاصر انسان اصلاح کرده است. البته این‌که آیا مقاصد او همیشه برآورده شده‌اند یا نه، سؤال کاملاً دیگری است و ما قبلاً بیان کردیم که در برخی نکات هنوز تجدّدگراییِ آزاد، تأثیری بسیار قوی بر تفکّر او اعمال می‌کند.

آن وضعیت نیز در طی پنجاه سال مرور تغییر کرده است. خوش‌بینی و اعتماد زیاد به توانایی و قدرت بشری که نشانهٔ دورهٔ قبلی بود، به‌طور گسترده‌ای از بین رفته و جای آن را حالت دلهره که گاهی به مرز ناامیدی می‌رسد، گرفته است. به گفتهٔ زهرر، پرسش از وجود انسان، که پنجاه سال پیش به دلیل این‌که پاسخ آن معلوم فرض می‌شده، مطرح نشده، اکنون دوباره و از نو مطرح شده است. این حالت، بیان فلسفی خویش را در اگزیستانسیالیسم می‌یابد که صرفاً یک تفکّر نظری دیگر نیست، بلکه همان تحلیل انسان معاصر است و بنابراین، هر متکلمی که با آن وضعیت برخورد می‌کند نمی‌تواند از آن غافل شود.

اکنون ما هم جایگاه کار بولتمان را در چشم انداز اندیشهٔ الهیاتی اخیر در پیش‌رو داریم و هم نظرگاه جامعی از کار او و ارتباطش با فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم

---

1. correlation

را. ما برخی نکات قوّت و برخی ضعف‌ها و نقایص را در تفسیر او دیده‌ایم. بنابراین، در مقامی هستیم که بتوانیم ارزیابی خود را ارائه دهیم، و در این مورد اساس بحث را، بیان خود بولتمان دربارهٔ جایگاه خویش که قبلاً به‌طور کامل نقل شده است، قرار می‌دهیم. جنبه‌های معینی از رهیافت وجودی به الهیات را که قبلاً به‌طور کافی از آن‌ها بحث و انتقاد کردیم ـ برای مثال، ارتباط الهیات با عنصر تاریخی و ارتباط فردگرایی با اجتماع در حیات مسیحی ـ کنار می‌گذاریم و اینک بر دو موضوع عمده تمرکز می‌کنیم: فهم او از انسان و مسئلهٔ اسطوره‌زدایی.

۲۹. اگزیستانسیالیسم و فهم مسیحی از انسان

بحث خود را با این سخن بولتمان آغاز می‌کنیم که قضایای مربوط به پیام فقط به صورتی می‌توانند ظاهر شوند که با درک از وجود (یا تفسیر چنین درکی) شکل گرفته باشند. ما این عبارت اخیر را به معنای تفسیر فلسفیِ فهم وجود لحاظ می‌کنیم. اما هرچند الهیات از برخی جنبه‌ها با علوم طبیعی تفاوت دارد، در این نکته به آن‌ها شباهت دارد که با پیش‌فرض‌ها و مفاهیم بنیادی آغاز می‌کند و در آن نیز پیش‌رفت، عبارت از روشن کردن مداوم و فهم کامل‌تر این مفاهیم است. الهیات باید به‌طور دائم آن درک از وجود را که شکل دهندهٔ قالبی است که در آن، **پیام** بیان می‌شود، بررسی کند. اگر **پیام** را باید مرتبط با الهیات نشان دهیم، در آن صورت، الهیات باید این وضعیت را درک کند. با وجود این، چنین درکی، همان‌طور که قبلاً گفتیم به‌طور دقیق، الهیات نیست، بلکه درکی پیش الهیاتی یا هستی‌شناختی است که به تنهایی می‌تواند زمینه‌ای را که خودِ ساختار الهیاتی باید از آن به وجود آید، فراهم کند. بیان دیگری از بولتمان را در این‌جا نقل می‌کنیم: «**پیام**، هنگامی به عنوان **پیام** معقول و قابل فهم است که درک از خود (= من) که به واسطهٔ آن برانگیخته شده به عنوان امکان فهم انسان از خودش

به نحو عام درک شود، بنابراین، به امکان عزم تبدیل شود». یا به عبارت دیگر، حیات مسیحی که پیام، ما را به آن دعوت می‌کند باید به مثابهٔ یک امکان وجودیِ شخصی که در حوزه‌ها و افق‌های امکانات وجودیِ انسان قرار دارد، نشان داده شود.

اما این الهیات نیست، بلکه فلسفهٔ وجود است که به ما می‌گوید که این افق‌های وجودی چه چیزی هستند. فلسفهٔ وجود، مابعدالطبیعه نظری نیست، بلکه خودکاوی پدیدارشناختی[1] است. این فلسفه، تفکّر نظری جدای از انسان نیست، بلکه خود انسان است، به همان‌گونه که خویش را درک می‌کند.[2] اگر قرار است درک جدیدی که در ایمان داده شده به عنوان امکانی واقعی برای انسان نمایش داده شود، آن‌گاه تفسیر کلامیِ پیام باید متوجه فهم انسان از خودش به نحو عام باشد. این همان چیزی است که شری،[3] وقتی که دربارهٔ فلسفهٔ وجود به عنوان مصحح الهیات سخن می‌گوید، به آن اذعان دارد. شاید زبانش نارسا باشد، ولی او منظور خود را روشن می‌کند: «چون هویت شخصی قبل و بعد از عمل ایمان، یکی است و انسان تازهٔ متولد شده در هر صورت، هنوز یک انسان است، بیان درک جدید از خود (= من) در ایمان، بنیان هستی‌شناختی خاص خود را در فهم انسان از خود، آن‌گونه که قبل از عمل ایمان بود، داراست.[4]

از نظرگاه من، این درست همان چیزی است که بولتمان به شکلی بسیار موفق قصد اجرای آن‌را داشته است. او در زمینهٔ اندیشه‌هایی که با تحلیل وجودی از

---

1. phenomenological self - analysis

2. *S. u. Z.*, p. 325.

3. Schrey

4. 'Die Bedeutung Martin Heideggers Philosophie für die Theologie', Bern, p.14.

وجود انسان مهیا شده، نشان داده است که چگونه حیات ایمان که از طرفی، موهبت خدایی به حساب می‌آید که در پیام عطا شده است، از طرف دیگر، به امکانات وجود انسان مربوط می‌شود و در واقع، برآورده شدن منظور حقیق او برای حیات و وجود واقعی اوست.[1] نه تنها پیام و وضعیت متحد شده‌اند، بلکه بنیان‌های هستی‌شناختی الهیات نیز آشکار شده‌اند، و هم‌چنین ارتباط درک مسیحی با درک دنیوی انسان به معرض نمایش گذاشته شده است، در نتیجه، درک واضح‌تری از وظیفهٔ الهیات و نیز مفاهیمی که به کار می‌گیرد، به ما ارائه می‌دهد.

این بخش از کار بولتمان بهترین بیان خود را در تفسیر الهیات پولس رسول به عنوان نظریهٔ انسان می‌یابد؛ یعنی اولاً، درک انسان بدون ایمان، و ثانیاً، درک انسان با ایمان. هم‌چنان که دیدیم، این تفسیر در زمینه‌ای از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی دنبال می‌شود و به شکلی بسیار نزدیک با تحلیل اگزیستانسیالیستی هیدگر قرین است. در این‌جا، در مورد اعتبار کار بولتمان با ارائهٔ سه ملاحظه قضاوت می‌کنیم.

ملاحظهٔ نخست، ملاحظه‌ای تفسیری است و به درک بولتمان از کلمهٔ جسم مربوط می‌شود. این یکی از اندک کلمات مشخصاً هستی‌شناختی در **عهد جدید** است و هم‌چنان‌که دیدیم، بولتمان آن‌را تقریباً با تلقی هیدگر از «موجود ـ در ـ عالم» معادل می‌داند و به نظر او، متضمن مفهوم وجود به معنایی است که هیدگر آن‌را توضیح می‌دهد. ما قبلاً شواهدی را برای تفسیر بولتمان لحاظ کردیم. اگر آن شواهد، کافی تلقی شوند ـ هم‌چنان که بحث کردیم که چنین است ـ پس برای تفسیر بولتمان از کل الهیات پولس رسول به عنوان نظریهٔ انسان، بنیانی محکم

---

1. *Th. des NT*, p. 266.

یافت می‌شود، زیرا همه چیز در تفسیر او به این مفهوم هستی‌شناختی اساسی بر می‌گردد.

ملاحظه دوم، ملاحظه‌ای دفاعی است. این ملاحظه با وجود من در جهان معاصر که بولتمان آن‌را متعلّق به تعالیم پولس رسول می‌داند، ارتباط دارد. تصورات کهن، چه تصوراتی که در اصل یهودی‌اند (مانند توجیه) و چه تصوراتی که دارای منشأ گنوسی‌اند (همانند تسلّط نیروهای شیطانی) به نحو وجودی تفسیر می‌شوند، به گونه‌ای که برای انسان امروزی قابل فهم می‌شوند. کلمات عامیانه که پولس رسول به شکلی فنی و شبه فنی آن‌ها را به کار گرفته است نیز به کمک مفاهیم اگزیستانسیالیستی تفسیر می‌شوند تا بتوانند برای وجود امروزی با معنا شوند ـ کلماتی مانند جسم، دنیا و غیر آن.

ملاحظه سوم، ملاحظه‌ای منطقی است و به مسئلهٔ سازگاری یا انسجام اندیشه ارتباط دارد. قبلاً به این نکته اشاره شد که چگونه بولتمان تصورات گوناگون پولس رسول را در چهار چوب درکی منظم از وجود انسان در ارتباط با خدا و جهان به نمایش گذارده است. او به روشن کردن مشکلات مهجور و یا غور در جنبه‌های جزئی تعالیم پولس رسول قانع نیست، بلکه وظیفهٔ بزرگ‌تری را برای خود مقرر داشته (که در آن به‌طور قابل ملاحظه‌ای موفق بوده است) و آنْ ارائهٔ وحدتی برجسته از تفکّر الهیاتی پولس رسول است، زیرا هر چند پولس رسول الهیات خود را به نحو جسته و گریخته در رساله‌هایش بیان کرده است، بولتمان معتقد است که الهیات او دارای وحدت است[1] و تفسیر او از آن، این اعتقاد را اثبات کرده است. با این حال، کلید این وحدت، همان‌طور که بولتمان آن‌را تفسیر کرده، مفهوم وجود یا جسم است.

---

۱. مقایسه کنید با: *Th. des NT*, p. 186.

در خصوص الهیات یوحنا، مورد مشابهی را می‌توان ارائه داد. مسلّماً در این‌جا هیچ مفهوم هستی‌شناختی کلیدی مطابق با جسم و مفروضات هستی‌شناختی که باید از قضایای موجودشناختی اتخاذ شوند، وجود ندارد. اما ملاحظات ربط و تناسب و وحدت با شدّت تمام به کار می‌روند و اعتبار تفسیر بولتمان را که بر مفهوم وجود مبتنی است، تصدیق می‌کنند.

البته همواره باید به خاطر سپرد که هیدگر فلسفهٔ خود را با بررسی تفکّر قرون وسطایی آغاز کرد و در آثار او، ارجاع به آگوستین، آکویناس، لوتر، کیرکگارد و دیگر متفکّران مسیحی را می‌یابیم. جالب خواهد بود اگر کسی طرح تحقیق فعلی را بر عکس کرده و تأثیر الهیات مسیحی و نهایتاً تفکّر **کتاب مقدّس** ـ را بر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم تفحص کند. چنین تحقیق قطعاً نشان می‌دهد که اگزیستانسیالیسم دنیوی و حتی الحادی در قرن بیستم، با تأکید بر پدیده‌هایی چون سقوط، پروا، مرگ و گناه که به مدت زیادی از آن‌ها غفلت شده است و طلب وجود حقیقی، چیزی نیست جز کشف مجددِ ناقص برخی جنبه‌های فهم **کتاب مقدّس** از انسان.

در این‌جا، سعی کرده‌ایم سهم بولتمان را در مورد انسان‌شناسی مسیحی یا فهم انسان نشان دهیم. او آن نوع فهم را به‌طور قاطع بر بنیادهای هستی‌شناختی آن مبتنی کرده و نشان داده است که حیات ایمان چیزی نیست جز امکانِ وجود حقیقی برای وجود شخصی انسان. او از یک طرف، درک مسیحی از انسان را برای تفکّر معاصر، معقول ساخته و از طرف دیگر، به منبع آن درک در **عهد جدید** وفادار مانده است. ظاهراً این، ارزش‌مندترین بخش کار بولتمان است. همان‌طور که گفتیم، اگر پیش‌رفت در الهیات عبارت است از وضوح و فهم کامل‌تر مفروضات و مفاهیم بنیادین آن، آن‌گاه به نظر می‌رسد که در این‌جا ما به پیش‌رفت الهیاتیِ حقیقی دست یافته‌ایم.

۳۰ . اگزیستانسیالیسم و اسطوره‌زدایی

اینک توجه خود را به برخی جنبه‌های دیگر بیان بولتمان از موضع الهیاتی خود، معطوف می‌کنیم. او می‌گوید: «پیام، خود را به تفکّر نقدی عرضه نمی‌کند، بلکه در وجودی عینی سخن می‌گوید... و در آغاز، به مثابهٔ سؤال و نیاز درک مـی‌شود». *پیام*، جهان‌بینی نیست، هم‌چنین نظامی از حقایق بی‌زمان در مورد جهان، آن‌گونه که متفکّرانی چون برادلی ظاهراً چنین فرض کرده‌اند، نیست. *پیام*، بـیانی دربـارهٔ چیزی نیست، بلکه ابتدائاً به مثابهٔ سؤال و نیاز درک می‌شود. وقتی ما به یاد آوریم که *پیام* بر وحی مسیحی مبتنی است، این سیر تفکّر واضح‌تر مـی‌شود. آن وحـی عبارت است از افعال عظیم خداوند در عیسی مسـیح و بـنابرایـن، حـقیقت آن، حقیقت یک قضیه نیست، بلکه حقیقت یک شخص است. وحی در فعل و عمل، و نه در قضایا، بیان شده است. با وجود این، آیا مطمئناً وحی، ما را بر فهم چـیزی توانا می‌کند؟ در واقع، چنین است. اما فهمی که وحی به ما می‌دهد، فهمی وجودی است که همـان‌طور که هیدگر نشان می‌دهد، به هیچ وجه نیازمند بـیان شـدن در کلمات نیست، بلکه ممکن است در نتایج عملی ظاهر شود. مثال او را به یاد آورید، من می‌فهمم که پتک سنگین است، اما این فهم از طریق ساختن قضیه‌ای خارجی در مورد وزن آن نیست، بلکه در مقایسهٔ آن با پتکی سبک‌تر مشخص مـی‌شود. *پیام*، در روشی تمثیلی به مثابهٔ چیزی فهمیده می‌شود که از من تقاضای اتخاذ تصمیم می‌کند. اما من باید چه تصمیمی بگیریم؟ من باید از مـیان خـدا و دنـیا، یکـی را انـتخاب کـنم، بـه عـبارت دیگـر، از مـیان فـهم خـویشتن در پـرتو صـلیب و رستاخیز مسیح، و فهم خویش به عنوان انسان متکی به حول و قوّهٔ خود، یکی را برگزینم.

اما اگر *پیام*، برای من پرسشی قطعی مطرح می‌سازد و به عنوان نـیاز ظـاهر

می‌شود، در مورد الهیات چه می‌توان گفت؟ الهیات، به مثابهٔ نوعی علم، باید خود را در قضایای توصیفی و نه در پرسش‌ها، نمایان کند. بنابراین، نتیجه می‌شود که این علم نمی‌تواند تفسیری مستقیم از **پیام** باشد. با وجود این، بولتمان بیان می‌کند کـه **پیام**، فقط به مثابهٔ تفسیری الهیاتی ظاهر می‌شود و نیز فقط در زبان بشری که تفکّر انسان آن را شکل داده است، بیان می‌شود. اما اگر این تفسیر الهیاتی غیر از خود **پیام** است، آن‌گاه چه چیزی واسطهٔ **پیام** می‌شود؟ ایمان، همان پاسخ به **پیام** است. قبلاً دیدیم که ایمان، تصمیمی است که امکان‌های ارائه شده به انسان در پیام را از آنِ من می‌کند. اما این سخن به معنای ورود به فهم جدیدی از خود (= من) در پرتو صلیب و رستاخیز است. در این‌جا، ما چیزی داریم که در قضایای توصیفی قابل بیان است ــ و این چیز، همان فهم جدید از خود در ایمان است. بنابراین، برای بولتمان الهیات تحلیل نظام‌مند فهمی است که با ایمان به ما داده شده، یا همان‌طور که او آن‌را بیان می‌کند، توصیف ایمان از خود ایمان است. الهیات بیانی مستقیم در مورد **پـیام** نیست، بلکه به اصطلاح، بیانی غیرمستقیم است ــ تحلیل وجود انسـانی، آن‌گـونه که خویشتن را در ایمـان می‌فهمد به مثابهٔ پاسخ به پیام در وضعیتی عـینی لحـاظ می‌شود. این تفسیر محتوای ایمان، مطابق دیدگاه بولتمان، همان الهیات مسیحی بـه معنای دقیق کلمه است، که از تحلیل پیش الهیاتی پیش‌فرض‌های الهـیات مـتمایز است.

این‌که این دیدگاه دربارهٔ الهیات دارای جذابیت‌های خاصی است، مطلبی است که نمی‌توان آن‌را انکار کرد. این دیدگاه دارای مبنای هسـتی‌شناختی مسـتحکمی است که آن‌را به فهم انسان به نحو عام مرتبط می‌کند. وانگهی، چنین نظرگاهی در تبدیل قضایای الهیاتی به قضایایی دربارهٔ فهم از خود (= من) در ایمان، یـعنی بـه قضایایی وجودی، آن‌ها را به وضعیتی مرتبط می‌کند که به ندرت می‌توانستند در غیر این صورت، دارای چنین وضعیتی باشند. الهیات به تفسیری از امکان وجودی

وجود (انسان)، یعنی همان وجود مسیحی تبدیل می‌شود، که نشان داده می‌شود که امکانی حقیق در درون افق‌های وجودی وجود است. این نیز، ظاهراً همان دیدگاه هیدگر دربارهٔ وظیفهٔ الهیات است، که او آن‌را در مقاله‌ای منتشر نشده دربارهٔ روابط فلسفه و الهیات بیان کرده است[۱] و شری اصل آن‌را در دسترس دیگران قرار داد.

اما در مقابل آن جذابیت، باید خطرهایی سهمگین وجود داشته باشد. اگر کار الهیات مسیحی، تحلیل امکان وجودی وجود (انسان) است، آن گاه مشکل است دریابیم که چگونه آن الهیات ممکن است از غرق در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم اجتناب ورزد. وقتی در صفحات آغازین این کتاب، اشاره کردیم که یکی از خطرهای موجود در تأثیر فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم بر الهیات این است که ممکن است اگزیستانسیالیسم همان مذهب گنوسی قرن بیستم باشد، دقیقاً منظور ما همین بوده است. فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم ممکن است مفاهیم وجود مسیحی را بدون هیچ‌گونه اشاره‌ای به منشأ آن‌ها در صلیب و رستاخیز مسیح، اتخاذ کند و در نتیجه، الهیات مسیحی ممکن است از بین برود. ما قبلاً در مورد این پرسش بحث کردیم که آیا در رهیافت وجودی به الهیات این گرایش وجود ندارد که الهیات را به‌طور کامل از هرگونه مبنای تاریخی جدا کند. اینک به سؤالی گسترده‌تر و دارای پیامدهای بیش‌تر می‌پردازیم که آیا این رهیافت، الهیات را از هرگونه مبنای دینی در فعل خداوند جدا نکرده است، به طوری که به بیان دقیق، الهیات از بین رفته و به فلسفه تبدیل شده باشد. بدون تردید، به شیوه‌ای بسیار متفاوت، اما با همان نتیجه، می‌توانیم به چیزی شبیه دیدگاه برادلی برسیم که بر اساس آن، مفاهیم مسیحیت، جدا از ارجاع آن‌ها به مسیح یا به خداوند در مسیح،

---

۱. مقاله‌ای که پیش‌تر خواننده را به آن ارجاع دادیم.

متناسب با فلسفه‌ای دنیوی هستند.

می‌توان پاسخ داد که چنین اتفاقی ممکن نیست رخ بدهد، زیرا وجود مسیحی فقط با **پیام**، و نهایتاً با افعال عظیم خداوند در عیسی مسیح، ممکن می‌شود. این کاملاً درست است و ما قبلاً در بحث از اسطوره‌زدایی به چنین مطلبی اشاره کردیم. اما به مجرد این‌که چنین ادعایی ابراز شود و ما از افعال عظیم، فیض، وحی و یا از یگانه و منحصر به فرد بودن عیسی مسیح سخن بگوییم، آن‌گاه قضایایی بیان می‌کنیم، یا سخنان ما مستلزم قضایایی است که دربارهٔ وجود انسانی نیستند، در این صورت، ما مفهوم الهیات وجودی محض را ترک گفته‌ایم. این همان ناسازگاری در موضع بولتمان است. او دیدگاهی از الهیات ارائه داد که اسطوره‌زدایی شدیدی را اقتضا می‌کند و مستلزم تبدیل همهٔ قضایای متعالی به قضایایی دربارهٔ فهمِ خود (= من) است. با وجود این، در عین حال، او معتقد است که خداوند به‌طور قاطع در مسیح عمل کرده است و ظاهراً عدم انطباق دو موضع خویش را درک نمی‌کند. ما از او به دلیل اعتقاد به موضع اخیرش، عیب‌جویی نمی‌کنیم، بلکه می‌توانیم بیان کنیم ـ با اقتباس سخن تیلیش در مورد بارث برای هدف خاص خودمان ـ که عظمت بولتمان در این‌جا خود را نشان می‌دهد که وی اجتناب می‌کند از این‌که اندیشه‌های خود را به پایانی تلخ برساند. اما ما به راحتی می‌توانیم تصور کنیم که برخی روش‌های او که دارای انسجام بیش‌تر و بینش کم‌تری نسبت به روش‌های استاد او هستند، ممکن است به خطراتی که اشاره کردیم، منتهی شوند. تنها در صورتی می‌توان از آن خطر اجتناب کرد که صادقانه اعتراف کنیم که الهیات نه تنها با قضایایی در مورد وجود انسانی سر وکار دارد، بلکه هم‌چنین به قضایایی دربارهٔ خدا و فعل او می‌پردازد ـ یعنی قضایای متعالی که فقط می‌توان آن‌ها را در شکل اسطوره‌ای یا نمادین بیان کرد، زیرا برای فهم وجود متعالی، از آن حیث که وجود متعالی است،

فاقد مقولات لازم هستیم.

خطر دیگری که شاید به همان اندازه سهمگین باشد، از این ناشی می‌شود که دل‌بستگی بولتمان به اگزیستانسیالیسم باعث شده است تا او بر آن عناصر حقیقت مسیحی که به آسانی با روش بحث او تناسب پیدا می‌کنند، تأکید گزینشی کند. ما در بحث خود، به نمونه‌ها و مثال‌های متعدّدی از این قبیل، اشاره کردیم. مثال دیگر، اصل روح‌القدس است که یکی از شکاف‌های آشکار در تفسیر الهیاتی بولتمان به حساب می‌آید، اهمیت وجودی روح تفسیر شده است ـ و به خوبی هم تفسیر شده است ـ اما دربارهٔ روح الهی، به مثابهٔ روح شخصی و متعالی، به ندرت اثری یافت می‌شود. اما چنین چیزی در الهیاتی که بر تحلیل فهم خود (= من) مبتنی است، جای تعجب نیست.

اما حال که تمام این مطالب گفته شده، بگذارید بیفزاییم که تفسیر وجودی بولتمان از الهیات، ارزش خاص خود را داراست. توجهی که او به اهمیت وجودی ـ تاریخی افعال عظیم مبذول داشت، به عقیدهٔ من، هم در فهم و هم در انتقال حقیقتی که آن افعال به ما ارائه می‌دهند، نقش مهمی را ایفا کرده است. با وجود این، آن جنبهٔ وجودی ـ تاریخی را باید دربارهٔ جنبهٔ تاریخی ـ عینی ذکر کرد و بالاتر از این، به تعبیر بولتمان، باید آن جنبه را با توجه به آن عنصر متعالیِ تحلیل‌ناپذیر که در جنبهٔ اسطوره‌ای مندرج است، فهمید. حقیقت این است که الهیات، آن قدرها هم که توصیف بولتمان آن‌را بیان می‌کند، ساده نیست. او به دلیل تأکید بر عنصر وجودی که اغلب از آن غفلت شده، در حالی که هنوز بسیار زنده است، سزاوار هرگونه تمجیدی است، اما باید برای آن عنصر متعالی نیز جایی یافت، عنصری که نمی‌توان آن‌را به‌طور وجودی ترجمه کرد و بولتمان علی‌رغم تمام نظریه‌هایش به‌طور کامل آن‌را تصدیق می‌کند، به طوری که خود او هرگز نمی‌تواند از سمبل و اسطوره که آن عنصر باید در آن‌ها بیان پیدا کند، خلاص شود. درست همان‌طور که هیدگر

قصد داشت برای یافتن وجود در گسترده‌ترین معنای خود، به ورای تحلیل وجود انسانی برود، همین طور نیز الهیات نمی‌تواند بر قضایای وجودی مبتنی باشد، بلکه این علم باید فراتر رفته و از خدا و موجودات متعالی سخن بگوید ـ هرچند هم در هیدگر و هم در الهیات، مسئلهٔ وجود انسان یقیناً نقطهٔ آغاز تحقیق به شمار می‌آید.

چرا بولتمان این قدر مشتاق است که اسطوره را کنار بگذارد؟ اگر بگوید که اسطوره برای بیان منظور او غیر کافی است، بدون تردید، در این مورد حق با اوست. اما در آن صورت معرفت ما از خداوند هرگز نمی‌تواند کامل باشد (دست کم در این دنیا) و اگر آن معرفت را فقط می‌توان در شکل اسطوره‌ای بیان کرد، پس ناکافی بودن اسطوره بدان معنا نیست که ما باید اسطوره را ترک کنیم، زیرا اسطوره تنها نحوهٔ بیان این معرفت است. به تعبیر *کتاب مقدّس*[1]، از طریق شیشه‌ای غیر شفاف نگریستن، بهتر است از این‌که اصلاً ننگریم. از طرف دیگر، اگر بولتمان بگوید که اسطوره باید با وجود ارتباط یابد، بازهم حق با اوست. اگر معنای اسطوره و سمبل با وجود ارتباط پیدا نکنند، آن‌گاه غلط فهمیده می‌شوند، اما این سخن بدین معنا نیست که بنابراین، ما می‌توانیم آن‌ها را به قضایای وجودی تبدیل کرده و همه چیز را تمام شده تلقی کنیم، زیرا اسطورهٔ دینی ممکن است در ذات خود، عنصری متعالی در برداشته باشد که به وجود انسانی مرتبط می‌شود، اما هرگز نمی‌توان آن‌را به وجود انسانی تحویل کرد.

ظاهراً قوی‌ترین اعتراض بولتمان به اسطوره این است که به عقیدهٔ او، اسطوره برای پذیرش انجیل مسیحی در جهان جدید، مانعی عمده به حساب می‌آید. با وجود این، همان‌طور که در صفحات گذشته از پرفسور هندرسون نقل کردیم،

---

۱. رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۳، آیهٔ ۱۲: «الحال در آینه به‌طور معما می‌بینیم...».

انسان قرن بیستم آماده است تا اسطوره‌هایی را بپذیرد که نسبت به اسطوره‌هایی که در *کتاب مقدّس* یافت می‌شوند، بسیار غیر محتمل‌تر هستند. شری به مطالبی که خودش آن‌ها را عناصر اسطوره‌ای در تفکّر هیدگر می‌نامد، توجه می‌کند؛ برای مثال، مفهوم عدم که فاقد محتوای ایجابی نیست و شری آن‌را با مفهوم نیروانا[1] در بودیسم مقایسه می‌کند.[2] در واقع، شری به یکی از مثال‌های روشن هیدگر در این مورد توجه نکرد و آن، استفادهٔ او از اسطوره هیجینوس برای توضیح مفهوم پروا بود. هم‌چنین نمونه‌هایی که شری نقل می‌کند اگر بیش‌تر در آن‌ها دقت کنیم، نمونه‌های عرفانی دانسته می‌شوند، نه نمونه‌های اسطوره‌ای. با وجود این، جالب است که می‌بینیم شری بیان می‌کند که نگرش بولتمان درمورد اسطوره منفی‌تر از نگرش هیدگر است؛ وقتی این نکته‌ها را ملاحظه می‌کنیم، واضح به نظر می‌رسد که اعتراض‌های بولتمان به اسطوره، اغراق‌آمیز هستند و او در مورد مانع عقلانی‌ای که فرض می‌شود اسطوره در راه پذیرش ایمان مسیحی ایجاد می‌کند، مبالغه می‌کند.

البته مانع واقعی، اتکا به حول و قوّهٔ خویش و پذیرش صلیب است. مشکل حقیق ابلاغ که کلیسا با آن مواجه است، از اسطوره نیست، بلکه مشکل بسیار گسترده‌تری است که به زبان تنها محدود نمی‌شود، بلکه عبارت است از ابلاغ حیات مسیحی، یعنی ابلاغ ایمان، آزادی، امید، صلح، خوشی و محبت از طریق تجلّی در خود کلیسا. علی‌رغم همهٔ اخطارهای اگزیستانسیالیسم در مقابل تعقل‌گروی افراطی، این انتقاد از بولتمان منصفانه به نظر می‌رسد که او همانند تجدّدگرایی آزادِ پنجاه سال پیش، بر جنبهٔ تعقلیِ نسبتاً محدودی تمرکز کرد و تلاش نمود تا ایمان مسیحی را به شکلی ارائه دهد که با دیدگاه جدید سازگار باشد.

---

1. Nirvana

2. op cit., pp. 17 and 20.

اما از طرف دیگر، الهیات فقط بخشی از فعالیت کلیساست و الهی‌دان، بدون تردید، حق دارد به ارائهٔ عقلی ـ یا مفهومی ـ حیات مسیحی بپردازد، مشروط به این‌که به یاد آورد که کلیسا به مثابهٔ یک کل، با مشکلات بسیار گسترده‌تری دربارهٔ ابلاغ مواجه است. منصفانه است اضافه کنیم که اگر بولتمان تجدّدگرایی آزاد را به گرایشی افراطی تشبیه می‌کند تا هر مانع تعقلی را از بین ببرد، چنین کاری را نه برای باز کردن راهی برای جهان‌بینی توحیدی یا اخلاق مسیحی، انجام داده، بلکه خواسته است تا امکان حقیق انسان را به او عرضه کند ـ بدین معنا که انسان بخشوده شود و از طریق پذیرش صلیب و رستاخیز مسیح، حیات جدیدی پیدا کند.

فهارس

- فهرست اعلام
- فهرست اصطلاحات
- واژه‌نامه

فهرست اعلام

فهرست اصطلاحات

واژه‌نامه

واژه‌نامه آلمانی ـ فارسی

abgefallen	دور افتادن
alltäglichkeit	روزمرگی
angst	هیبت، دلهره
augenblick	لحظه
bedeutsamkeit	معنا
befindlichkeit	حالات عاطفی
begrifflichkeit	قالب مفهومی
beruhigung	رضایت خاطر
besorgen	تعلق عملی
bewandtnis	لوازم خاص داشتن
dasein	دازاین
durchshnittlichkeit	میانگین
eigentlich	حقیق، اصیل
einebnung	یکنواختی

einmaligkeit	یک‌بار برای همیشه
entfremdung	از خود بیگانگی
entschlossenhit	عزم
entwurf	فرافکنی
entwurzelt	قلع و قمع شدن
erschlossenheit	ظهور، انکشاف
existenz	وجود متعلق به جهان
existenzial	وجودی
existenziell	وجود شخصی
existenzialität	وجودیت
faktizität	مجعولیت
fragestellung	طرح و پرسش
fürsorge	تعلق شخصی
gerede	وراجی
geschichtlich	تاریخ‌مندی
geschriebe	بدنویسی
geworfenheit	افکندگی
hingabe	تسلیم
in-der-Welt-sein	موجود ـ در ـ جهان
innerweltlichkeit	بودن درون جهان
innerzeitigkeit	موجود درون زمان
insein	موجود در

jemeinigkeit	از آنِ من بودن
man,das	فرد منتشر
manselbst	خودِ همگانی
mitdasein	موجود ـ آن‌جا ـ با ـ من
mitsein	وجود ـ با ـ دیگران
mitwelt	جهان همگانی
neugier	کنجکاوی
offentlichkeit	عوام‌زدگی
ontisch	موجودشناختی
ontologisch	هستی‌شناختی
platz	مکان
schuldigsein	احساس گناه
seiendes	موجود
sein	وجود
sein-Zum-Tode	وجود ـ مشرف به ـ مرگ
selbstverständnis	خود فهم از
sorge	پروا
unauffälligkeit	مورد التفات واقع نشدن
uneigentlich	غیرحقیق، غیراصیل
unheimlich	نامأنوس
ursprünglich	اصیل و واقعی
verfallenheit	سقوط

versuchung	وسوسه
verweisung	راجع بودن به شیء
vorhandenheit	بودن (اشیاء فیزیکی) بخشی از جهان
vorlaufen	انتظار
wiederholbar	تکرارپذیر
zeitlichkeit	زمان‌مندی
zeug	ابزار
zuhandenheit	قابل استفاده بودن

واژه‌نامه انگلیسی ـ فارسی

alienation	از خود بیگانگی
animistic	جان‌گرایانه
anxiety	هیبت
approach	رهبرد، رهیافت
atheism	الحاد
athentic	حقیق، اصیل
atonement	کفارّه
Averroism	ابن‌رشدگرایی
awe	رعب
biblicism	نص‌گرایی، ترک تأویل
Catholicism	کاتولیک گرایی
character	شخصیت
collective humanity	انسانیت جمعی
collectivism	جمع‌گرایی
common sense	عقل مشترک متعارف
communication	انتقال، ابلاغ
complacent orthodoxy	سخت کیشی خودخواهانه

concellation	ابطال
conscience	وجدان، ضمیر، ضمیر باطن، شعور
consubstantiation	هم ماهیتی
contentment	رضایت خاطر
contingency	امکان خاص
conversion	تحول
correlation	تضایف
das man	فرد منتشر
deism	خداباوری طبیعی
demythologizing	اسطوره‌زدایی
doctorin of God	اصل خدا
emotion	هیجان
eschatological	معادشناختی
existantially	وجودی
existential	وجودی
existentiality	وجودیت
existentiell	وجود شخصی
extended duration	دیمومت ممتد
facticity	مجعولیت
fear	ترس
forensic	قانونی
Gnosticism	مذهب گنوسی
grace	مهر، عنایت، فیض

grace	فیض، لطف
gracious	فیاض
inauthentic	غیر اصیل
individualism	اصالت فرد
intellectualism	ذهن‌گرایی
Judaism	یهودگرایی
liberal modernism	تجددطلبی آزاد
light of nature	نور فطرت
nihilism	هیچ‌انگاری
ontical	موجود شناختی
ontological	هستی‌شناختی
ontology	هستی‌شناسی
original sin	گناه ذاتی
paradoxical	تناقض‌آمیز
phenomenological self-analysis	خودکاوی پدیدارشناختی
phenomenology	پدیدارشناسی
possibility	امکان
pragmatic	عمل‌گرایانه، استصلاحی
project	فرافکنی
protestantims	پرتستان‌گرایی
providence	مشیت
publicity	عوام‌زدگی
pure ego or a bare subject	من محض یا موضوع محض شناسایی

scicntific humanism	امانیسم علمی
self-contained	قائم به خود، خود استوار
self-disclosure	تجلی
spatiality	مکان‌مندی
suprarational	فراعقلی
symbolism	نمادگرایی
temporality	زمان‌مندی
theism	خداباوری
thrownness	افکندگی
transubstaniation	تبدل جوهر
true possibility	حقیق امکان
word	کلمه

نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه بوستان کتاب قم

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) در سراسر کشور (تا پایان شهریور ۱۳۸۲)

فروشگاه‌ها

فروشگاه شماره ۱ — **قم** — میدان شهدا، بوستان کتاب قم، ۷۷۴۳۴۲۶

فروشگاه شماره ۲ — **تهران** — خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کوچه پشتی، پلاک ۲۲/۲، فروشگاه شماره ۲ بوستان کتاب، ۶۴۶۰۷۳۵

نمایندگی‌ها

آذربایجان شرقی

آذرشهر — خ امام خمینی ـ روبروی خ شهید عطاری ـ مجتمع میلاد نور ـ کتابفروشی اندیشه، تلفن ۴۲۲۴۱۷۲

بناب — جنب مصلی، کتابفروشی طباطبایی، تلفن ۵۲۸۶۳۹

تبریز — خ امام خمینی، روبروی خ تربیت ـ کتابفروشی شهید شفیع‌زاده، تلفن ۵۵۶۶۹۲۳

تبریز — کوی ولی عصر، خ نظامی، ۲۰ متری شیخ محمد خیابانی، انتشارات ولایت، تلفن: ۳۳۰۸۹۸۸

تبریز — خ منجم ـ چهار راه بهار ـ انتشارات آیینهٔ دانش، تلفن: ۰۹۱۱۲۵۳۰۰۷۱

مراغه — میدان طلوع فجر ـ جنب مسجد کربلا ـ مرکز فرهنگی تقلین، تلفن ۲۲۳۹۰۰۰

آذربایجان غربی

ارومیه — اول خیابان عطائی جنب زیرگذر، سرای اتحاد طبقه پائین کتابفروشی اسراء، تلفن: ۲۲۴۰۷۷۵

خوی — پاساژ شهرداری، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۲۷۱۲۲

اردبیل

اردبیل — خ امام‌خمینی، جنب مرکز پیش دانشگاهی مدرس، نمایشگاه دائمی کتاب، تلفن: ۲۲۳۱۸۵۹

اصفهان

اصفهان — خ حافظ، چهارراه کرمانی، کتابفروشی دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن: ۲۲۲۵۲۰۶

اصفهان — خ احمدآباد، مقابل بیمارستان امیرالمؤمنین، مؤسسهٔ فرهنگی حضرت زهرا علیها السلام، تلفن ۲۲۸۶۴۰۰

اصفهان — خ چهارباغ، دروازه دولت، فرهنگسرای اصفهان، تلفن: ۲۲۰۴۰۲۹

اصفهان — خ مسجد سید، سازمان تبلیغات اسلامی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن: ۳۳۶۷۴۵۱

اصفهان — خ مسجد سید، کتابفروشی خدمات فرهنگی فدک، تلفن ۲۲۰۵۴۸۵

اصفهان — چهارراه شکرشکن، فرهنگسرای الزهراء، تلفن ۲۲۹۱۸۷۴

اصفهان — خ حافظ، مقابل کرمانی، کوی حلیمه سلطانی، انتشارات خاتم‌الانبیاء، تلفن ۲۲۱۳۰۵۰_۰۹۱۳۳۱۰۸۶۴۷

اصفهان — خ چهارباغ، پایین‌تر از کوچه رشتی‌ها، کوچه حکیم داود، پلاک ۴۹، انتشارات امام عصر(عج)، تلفن ۲۲۰۴۹۳۳

کاشان — بازار، کتابفروشی یزدانخواه، تلفن ۲۴۸۵۹

کاشان خ شهید رجایی، جنب پاساژ امیرکبیر، نمایشگاه کتاب آموزش و پرورش، تلفن ۴۹۴۴۳

کاشان(آران‌وبیدگل) خ ولی عصر، کتابفروشی ولایت، آقای ابوالفضل رفیعی، تلفن ۲۰۹۵۰

نجف آباد خ دکتر شریعتی، ستاد فرهنگی آیة الله خامنه‌ای، تلفن ۶۲۴۴۴۳۳، ۶۳۸۰۸۳

بوشهر

بوشهر خ لیان، نشر موعود اسلام، تلفن ۲۵۲۴۹۳۳

بوشهر خ میدان امام خمینی(ره) سازمان تبلیغات اسلامی، کتابفروشی تلفن ۸ - ۵۵۵۸۲۵۱

تهران

تهران خ انقلاب، روبروی درب اصلی دانشگاه، پلاک ۱۳۹۰، موسسه علمی فرهنگی آرمان، تلفن ۶۴۶۵۷۹۷

تهران خ انقلاب، خ اردیبهشت، بازارچه کتاب، کتابفروشی دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تلفن ۶۴۶۹۶۸۵

تهران خ انقلاب، بین ابوریحان و فلسطین، انتشارات سروش، تلفن ۶۴۹۳۶۲۰

تهران خ انقلاب، خ فلسطین جنوبی، کوچه پشت، پلاک ۲۲/۳، فروشگاه شماره۲ بوستان کتاب، تلفن ۶۴۶۰۷۳۵

تهران خ بهارستان، روبروی بیمارستان طرفه، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۷۵۲۱۹۷۵

تهران ضلع جنوبی پارک‌شهر، خ بهشت، روزنامه رسمی، طبقه ششم، کتابفروشی روزنامه رسمی کشور، تلفن ۵۶۲۸۰۰۱

تهران خ انقلاب، ابتدای خ ابوریحان، شماره ۳، انتشارات حکمت، تلفن ۶۴۱۵۸۷۹

تهران خ انقلاب، خ اردیبهشت، ساختمان اردیبهشت، پلاک ۲۲۷، پخش شفیعی، تلفن ۶۴۹۴۶۵۴

تهران خ فلسطین، شماره ۱۲۸، کتابفروشی مؤسسه کتاب مرجع، تلفن ۸۹۶۱۳۰۳

تهران خ انقلاب، خ شهدای ژاندارمری، پلاک ۱۸۵، پخش آثار، تلفن ۶۴۶۰۲۳۳

رباط کریم کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۴۲۲۷۶۹۶

کرج میدان کرج، بلوار شهید چمران، بن‌بست رضائی، مؤسسه فرهنگی هنری خامس آل عبا، تلفن: ۲۲۴۸۴۸۶

خراسان

مشهد خ آزادی، کوچه چهارباغ، مرکز پخش کتاب دفتر تبلیغات اسلامی، تلفن ۲۲۵۱۱۳۹

مشهد خ امام، بازارچهٔ سرب - ساختمان مرکزی دفتر تبلیغات اسلامی - کتابفروشی، تلفن ۴-۲۲۱۸۱۰۱

نیشابور خ شریعتی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۳۱۴۷۵-۶

نیشابور میدان امام خمینی، فروشگاه کتاب مسجد جامع، تلفن: ۶۶۱۳۷۵۲

بیرجند میدان امام خمینی، خ صمدی، بالاتر از پل بین ۴ و ۶ مؤسسه الغدیر، تلفن: ۲۲۱۲۴۶۵

خوزستان

اندیمشک ستاد ائمه جمعه اندیمشک، فروشگاه عترت، تلفن ۲۴۴۱۱

اندیمشک خ امام خمینی، جنب بانک ملی مرکزی، فروشگاه فرهنگی طلوع غدیر، تلفن ۲۷۷۷۹

اندیمشک خ امام خمینی، پاساژ جوانان، طبقه زیر زمین، آقای شیرمحمد رحمانی، تلفن ۲۰۹۷۲

اهواز خ حافظ، بین سیروس و نادری، نمایشگاه و فروشگاه رشد، تلفن ۲۲۱۶۳۴۵

اهواز کوی ملت، خ دیبال، کتابفروشی هستی، تلفن: ۳۳۶۳۷۳۶ + ۴۴۶۱۱۶۶

اهواز خ نادری - نبش خ حافظ - طبقهٔ زیر زمین، تلفن ۲۲۲۸۶۸۱

دزفول خ شریعتی، بین فردوسی و خیام، نمایشگاه کتاب معراج، تلفن ۵۲۵۱۳۷۵

دزفول خ شریعتی، نبش بوعلی، کتابسرای همشهری، کتابفروشی همشهری، تلفن: ۲۲۲۶۲۵۹

دزفول حرم مطهر حضرت سبز قبا ـ واحد فرهنگی فروشگاه کتاب حرم، تلفن ۲۲۲۲۴۹۲

مسجدسلیمان جنب بانک ملی، خ آزادی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۲۲۲۸۰۶۰

زنجان

زنجان خ امام، جنب بانک صادرات، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۳۲۲۹۵۷۱

زنجان خ امام خمینی، آستانهٔ متبرکهٔ امامزاده حضرت سید ابراهیم، مجتمع فرهنگی قرآنی باقرالعلوم، تلفن ۳۲۲۲۴۸۳

سمنان

شاهرود خ شهداء، جنب بانک ملی مرکزی، مرکز فرهنگی میقات، تلفن ۲۲۲۲۵۰۷

سیستان و بلوچستان

زابل خ شهید حسین طباطبایی، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۲۲۳۳۲۷۰

فارس

آباده عقیدتی سیاسی ایستگاه ارتباطی شهید احمدی، آقای مهدی محمدی، تلفن ۳۳۳۴۰۸۰

شیراز خ زند، چهارراه شیر کتابفروشی باقرالعلوم تلفن ۲۲۲۳۳۶۲

شیراز خ زند، کتابفروشی دارالکتب شهید مطهری، تلفن: ۲۳۵۹۰۲۳

شیراز بلوار زند، روبروی خیام، کوچه شهرداری سابق، بن بست سوم، پلاک ۱۳۱، دفتر مشاوره فرهنگی وفاق، تلفن ۲۳۳۲۳۰۷۰

قزوین

قزوین خ شهدا، جنب شیخ الاسلام، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۲۲۹۰۱۹

کرمان

شهربابک میدان آیة الله سعیدی، جنب صندوق قرض الحسنهٔ بسیجیان، کتابفروشی اندیشه، تلفن ۴۲۲۵۳۰۳ و ۴۲۲۱۱۱۸

کرمان چهارراه احمدی، اول خ شهاب، جنب بیحساری، کتابفروشی آقای خردبخش، تلفن ۲۲۶۸۷۰۱

کرمان خ مطهری، جنب بیمارستان راضی فیروز، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۲۲۳۲۱۳۱ و ۲۲۲۲۵۹۶

رفسنجان حوزه علمیه سفیران هدایت، کانون شهدای غدیر، تلفن ۵۲۲۵۸۳۱

کرمانشاه

کرمانشاه میدان ارشاد، ساختمان جهاد دانشگاهی واحد کرمانشاه، خانه کتاب، تلفن ۳ ـ ۸۲۲۲۳۰۱

کرمانشاه میدان جهاد، کتابسرای خاتم الانبیاء، تلفن ۳۴۴۲۰

کرمانشاه میدان آزادی، پاساژ قصر، طبقهٔ دوم، کتابفروشی شمس، تلفن ۸۲۳۵۱۰۶

کرمانشاه بازار وکیل الدوله، کتابفروشی رضا بایروند، تلفن ۷۲۳۷۵۶۲

کهکیلویه و بویراحمد

یاسوج نمایشگاه محصولات فرهنگی ثمار، تلفن ۳۳۳۳۴۵۳

گلستان

گرگان روبروی استانداری، نشر شاهد گلستان، تلفن: ۲۲۲۵۱۴۰

گرگان میدان وحدت، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی (شهید حقانی)، تلفن: ۲۲۲۱۴۲۷

گیلان

رشت خ مطهری ـ کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی محمدی تلفن ۳۲۲۲۲۶۳

زیباکنار زیباکنار، پایگاه سیدالشهداء، مرکز آموزشی سیدالشهداء، تلفن ۴۵۹۵

لرستان

خرم آباد خ آیت الله کمالوند، جنب سینما استقلال، طبقه زیرین، سازمان تبلیغات، مجمع فرهنگی بقیه الله، تلفن ۴۴۷۱۱۳۸

مازندران

ساری خ انقلاب، بعد از سه راه قارن، جنب سازمان تبلیغات، کتابفروشی رسالت، تلفن ۲۲۲۳۷۴۳

بابل جنب مسجد جامع، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۴ـ۲۲۰۴۲۱

بهشهر بلوار شهید هاشمی‌نژاد، چهارراه قراتی محله، تلفن ۵۲۲۰۸۳۶

رامسر میدان امام، کتابفروشی نهیان، تلفن ۲۲۹۵۸ و ۲۴۱۷۵

رامسر خ استاد مطهری، جنب بانک تجارت مرکزی، طبقه فوقانی، مؤسسه فرهنگی هنری نسیم، تلفن ۵۲۲۹۶۰۶ و ۵۲۲۹۵۸۸

بابل خیابان شهید نوب صفوی نرسیده به چهارراه گلشن، ساختمان اموزشگاه ۱، دفتر فروش ققنوس، تلفن ۲۲۹۷۹۱۸ و ۲۲۹۵۲۷۱

مرکزی

تفرش مسجد جامع شنساو، کانون فرهنگی شهید بهشتی، تلفن ۶۶۹۱۹۴۶ و ۶۲۲۷۴۰۷

دلیجان خ طالقانی، نرسیده به فلکه ساعت، کتابفروشی امین، تلفن ۴۲۲۸۵۴۸

دلیجان خ طالقانی، مرکز فرهنگی شهید مطهری، تلفن ۴۲۲۳۶۳۴

هرمزگان

بندرعباس جنب شهرداری مرکز، کتابفروشی سازمان تبلیغات‌اسلامی، تلفن ۵۷۰۵۹۹

همدان

همدان میدان دانشگاه، کتابفروشی آیت الله مدنی، تلفن ۱۴ ـ ۸۲۶۰۲۱۱

همدان خ شریعتی، حد فاصل چهارراه خواجه رشیدی، میدان شریعتی، محصولات فرهنگی مذهبی انتشارات معتبر، تلفن ۲۵۲۰۵۹۶

ملایر خ سعدی، خ شهید مؤمنی، فروشگاه کتاب سروش آقای سعید کاظمی تلفن ۲۲۱۶۸۵۰

یزد

اردکان بخش عقدا، کانون فرهنگی تبلیغی عقدا، تلفن ۲۴۸۴

یزد ابتدای خ امام خمینی، قبل از کوچه مسجد برخوردار، انتشارات و کتابفروشی نیکوروش، تلفن ۶۲۶۴۶۹۹

یزد بلوار شهید پاک‌نژاد، روبروی پمپ بنزین، کتابفروشی سازمان تبلیغات اسلامی، تلفن ۷۲۵۱۰۰۹

اردکان خ شهید رجایی، روبروی حمام سادات، کتابسرای آل‌البیت علیهم‌السلام، تلفن ۷۲۲۹۱۴۶ و ۰۹۱۱۳۵۲۹۱۳۲

تفت میدان امام، فروشگاه محصولات فرهنگی دوستان، تلفن ۳۸۸۸ و ۵۵۲۰

سایر مراکز عرضه کتاب (کتابفروشی‌ها، مراکز پخش و...) جهت همکاری در پخش کتاب‌ها، می‌توانند با مؤسسه تماس بگیرند. قم، صندوق پستی ۹۱۷، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶ ـ ۰۲۵۱